تعلیقات بر الشواهد الربوبیه

تألیف

حکیم متفقه و فیلسوف متألّه

حاج ملّا هادی سبزواری

(م ۱۲۱۲ – ۱۲۸۸ هـ ق)

تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

استاد فلسفه و تصوف اسلامی دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب‌حاضر «حواشی محققانهٔ حکیم محقّق حاج ملا هادی سبزواری» قدّه (م ۱۲۸۸ ه ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشّواهدالربوبیة فی‌المناهج السّلوکیّة» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت و عرفان قرار میگیرد .

ما چون شرح حال نسبةً مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند درمقدّمهٔ شواهد تهیه‌وطبع نموده‌ایم که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف درمقدمهٔ این‌تعلیقات خودداری نمودیم .

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم سبزواری است که حاکی از کمال دقّت و تحقیق وقدرت فکری و احاطهٔ این مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد . حقیر درنظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید . این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدّد تحقیقی‌است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را برروش حکمت متعالیه و فلسفهٔ ملا صدرا بیان نموده‌است ، اکثر تألیفات مختصر و رسائل کوچك حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیهٔ فلسفهٔ اسلامی میباشد .

مشهد مقدس رضوی ، آبان ۱۳۴۵

سید جلال‌الدین آشتیانی

فهـذه

حواش من العبد المحتاج الى[1]

رحمة الباری الهادی بن مهدی السبزواری

حشره الله مع الأخیار علیٰ الکتاب المستطاب

المسمّیٰ بالشّواهد الرّبوبیّة المشتمل علیٰ قواعد

الأشراقیّة التی لأولی الألباب مراقی و مصاعد و لقلوبهم

النّوریّة آهنأ موايد ولافئدتهم المعنویّة امرئ موارد ولارصاد

عقولهم القدسیّة لأستعلام احکام سماء القدس اتمّ مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقیقة آبهی مشاهد و لغوّاص بحر الحکمة المتعالیة اعلیٰ

فوائد

لله درمصنّفه صدر الصّدور[1]

و بدر البدور لا یبدو مثله ، روح الله

روحه وکثر قدسه یاشاهد یاماجد یا حامد یا راشد

۱- هذه تعلیقات انیقة و تحقیقات رشیقة علی خیر مصنف لخیر مصنف فی القرون الماضیة کتبها الحکیم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتالهة المولی السبزواری علی کتاب الشواهد الربوبیة لمؤلفة الحکیم العلامة افضل المحققین و خاتم الالهیین مولانا الاعظم و استادنا الاقد (رضی الله عنه) وقد وفقنی الله تعالیٰ بطبع هذا الکتاب و حواشیه الخمد لله علی بلوغ ماقصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص٦ ، س١) : «المشهدالاول فيما يفتقر اليه فيجميع العلوم.....»

اعلم ان وضع هذاالكتاب المستطابعلى مشاهد خمسة وفى كل مشهد شواهد وفى كل شاهد اشراقات [١] .

والمشهد محل الشهود و ميقات التجلّى و منصّة الظهور وكل منها يصيّر القلب مظهراً ومشهداً ومجلّىً لنورالوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الالٰهيّة هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاءالله [٢] .

واماالشاهد فهوالدليل والبيّنة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق والوحدة الحقّة علىالحقيقة- لانّ حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب لكونها حيثيّةالاِباء عنالعدموالوحدة الحقّة مالاثانى له[٣] فىالوجود مبايناً بينونة عزلة بل كدلاله- حقيقةالوجود على حقيقة الوجودو شهادة ذاتها بذاتها علىذاتها لانّ التفاوت انّما هو فىالمفاهيم الدالّة لا فىالمصداق

هذا فى شواهدالمشهدالاوّل . واماالاحكام الماهيّةوفى بعضشواهدالمشاهد الاخرى و اماالاشراقات فهى كفنونالتجلّيات و شعبالواردات فهذهالتراجم من باب تسمية السبب باسمالمسبَّب .

واما افتقار جميعالعلوم الى ما فى الشواهد والاشراقاتللمشهدالاوّل فنقول اماالوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات سايرالعلوم هليّةً بل حيثيّةً يتبيّن فى العلم الاعلى .

واماالوجوب الذاتى والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبتالواجبالخالق للعالم و

١ـ فىالنسخةالموجودة عندنا : وفى كل مشهد اشراقات. وهواشتباه منالناسخ اوسهو منالحكيمالمحشىقده
٢ـ بناءاً على اصالةالوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءاً على وحدة الوجود وحدة شخصية لا سنخية يكون موضوع علمالالهى حقيقةالوجود ٣ـ والوحدة الحقة الحقيقية ... آتى

والجزئيات و بانا مدنيّون بالطبع محتاجون الى معاملة و عدل و يقال : انه قادر على اظهار المعجزة على يد الصادق و عدم اظهاره على يد الكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلّف كيف يتحقق له كلام وكتاب وسنّة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلّف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله وقس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والمعيّة و انحاء العلّة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغيرذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى تحقيق هذه .

قوله (ص٦ ، س٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الى آخره....»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لأنه من المتحقّقات عقلاً و اتفاقاً : ان الماهيّة من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الأصيل يعني الموجود الحقيقي هل هو الماهيّة او الوجود ولو بعد الجعل لأن نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثيّة التعليلية خارجه والوجود على تقدير الاعتباريّة ليس الا المفهوم و ضمّ المعدوم الى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الأضافة اعتباريّة فكيف يستحق الماهيّة لحمل الموجود في ذاتها وسيأتي زيادة استكشاف لهذا في مبحث الجعل ولو بني على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلا خارجا عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بدّ ان يكون برهانيّة على ان معنى قول اهل الأعتبار ان الوجود تحقق الماهية وكونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لأن هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهيّة فهو المتحقق بالذات وهي المتحققة

١- من المحققات عقلا... آ،ق

بالعرض الفانية في الوجود الحقيقي الطارد للعدم «ان هي الا اسماء[١] سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و كسراب[٢] بقيعة . الآية» ولو لم يعتبر معها الوجود لا يطلق عليها الحقيقة و اولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق الماهية و تحقق الشيء ليس متحققاً بل متحقق ولا يرد عليه القسمة الى المتحقق و اللامتحقق اذا المتحقق ذلك الشيء وهو الماهية فغير الوجود يكون متحققاً لا هو ولا يخفى على المحقق وهنه.

قوله (ص٦ ، س٧) : «ولأنه المجعول...»

هذا ايضاً يوهم المصادرة وليس بها[٣] لأن مسئلة اصالة الوجود في التحقق غير مسئله اصالته في الجعل لأن مسئله اصالة الوجود او الماهية تتمشى على القول بجواز الترجح بلا مرجح والقول بالبخت والاتفاق «خذل الله قائله» و كذا على القول بالأولوية الذاتية بخلاف اصاله الوجود او الماهيه في الجعل على هذه الأقوال اذا الممكن زوج تركيبي له ماهية و وجود والمحققون الالهيون . و ان قالوا : المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ؛ الا ان ارباب الاقوال المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهياً اولياً فيمكنهم التشاجر في اصالة احدى الشيئين في التحقق لا في الجعل بل يكن للالهي التكلم فيها قبل اثبات الصانع .

ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لا مكان اثبات مجعولية الوجود ، بادلة اخرى غير اصالته في التحقق كلزوم كون المجعول شخصاً .

١ــ س ٥٣، ى٢٣

٢ــ سورة نور ، آية٢٩ . والذين كفروا اعمالهم كسراب. . . . . .

٣ــ اى مصادرة .. واعلم ان اكثر الادلة التى اقيمت على اصالة الوجود يتوقف تمامية بعضها على بعض وقد قررنا حقيقة هذا البحث (الذى كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس الفلسفة الالهية) فى حواشينا على المشاعر و رسالة صنفناها فى الوجود «شرح مشاعر اللاهيجى ط مشهد ١٣٨٣ هـ ق ، هستى از نظر فلسفه و عرفان ١٣٨٠ هـ ق»

قوله : «في وجدانه» بعد تحقيق تحققه و وجوده النفسي حقق كيفية وجوده الرابطي للنفس .

قوله (ص ٦ ، س٩) : «ولا بصورة مساوية»

ان قلت : التعريف بالفصل القريب حد و بالخاصة رسم و معلوم ان كلا منهما مساو للمعرف فكيف جعل المصنف قدس سره هذا قسيما للأولين ...

قلت : فيه وجهان احدهما : ان يراد بالصورة شيئية المفهوم كما في الأولين ولكن يراد بالمساواة ، المساواة في المعرفة والجهالة فكأنه قال: اولا لايمكن تصوره بالأعرف وثانيا ولا بالمساوي في الوضوح والجلاء لأن الوجود اعرف من كل شئ وهذا ينشعب الى شعبتين لأن المفهوم اعم من الماهية لأنها هي التي تكون حاكية عن الوجود المحدود ، والمفاهيم المساوقة لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسلة كالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحيوة السارية والهوية و نحوها ، لكن كلها ليست اعرف من الوجود .

و ثانيهما : ان يراد بها شيئيه الوجود و كثيرا ما يطلق الصورة على ما به الشئ بالفعل فكانه قال : ولا يمكن تصور مرتبة من الوجود الحقيقي بمرتبة اخرى منه اذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لأن الشئ لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه ، نعم قد يقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة. والعلية والمعلولية بالذات انما هما في الوجودات لكنه ليس حدا مصطلحا والمقصود نفي التصور الذي هو قسم من العلم الحصولي .

قوله (ص٦ ، س١٠) : «واما في الوجود فلا يمكن ذلك»

اذ لا ماهية لحقيقة الوجود سوى الأنية حتى يكون باقيه في نشأتي الذهن والخارج كما في الموجودات الذهنية فان الأشياء تحصل بانفس ماهياتها في الذهن

فالماهيّة فيها كالهيولى الباقية فى الحالات للكاينات مصحّحة للهوهـويّة ، و ايضاً الوجود عين انه فى الأعيان وحاقّ الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فى الـذّهن اى موجوداً بوجود لا يترتب عليه الأثر لانقلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصريح المشاهدة»

بان تصير النفس عين الوجود اى فانية فيه ، لأن العلم الحضورى اما علم الشئ بمعلوله او علم الشئ بنفسه وبالمفنى فيه، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص٦، س١٢) : «ولا جزئى»

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان التشخّص بمعنى منع الصدق على الكثرة بالوجود كما يجئ ولاشكّ ان الوجود جزئى بهذا المعنى اى تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعيّة مع الوجود الحقيقى .

والماهيّة النوعيّة المحفوفة بالعوارض المشخصة بمعنى امارات الشخص و نفس الماهيّة المعروضة التى هى جـزئى طبيعى .

والمجموع الذى هو جزئى عقلى والعارض الذى هو جزئى منطقى .

فبهذه المعانى مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س١٣) : «لا مطلق ولا مقيـد»

فان هذه اوصاف[1] المفاهيم والماهيّـات و عند اهل النظر لو لم يكن هـذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثريّته استعمالاً فيها فالمطلق المسلوب عنه كما فى الماهيّة المطلقة المقابلـة للمخلوطة والمجرّدة .

واما عند المتألّهين فيطلق عليه المطلـق بمعنى الوسيع المجرد عن الحـدود

١ـ حقيقة الوجود الماخوذة بلابشرطية واسع عليـم لا يتصور اعم منه مراد از اين لابشرط، لابشرط مقسمى است نه قسمى مقيد بلابشرطيت .

والتعينات الاعتباريّة و بهذاالمعنى يطلق على الـواجب بالذات كما قال المولوى ـ الرومى :

مـا عدمهائيم و هستيها نمـا تو وجود مطلق و هستىٍّ مـا

قوله (ص٧ ، س١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لانّ الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى[1] هذه و شأنها افادة التحصل و قد تعرض له لانّ هذاالفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الاقصى البسيط المحتاج الى الفصل المقسم فى التحصيل وكالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمشخص فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فانّ الماهية كسراب بقيعة . الآية

قوله (ص٧ ، س١٥) : «ان الوجود فى كل شئ عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً باللـذات مظهراً للماهيات، كما ان النور المجلى ظاهر بالذات "مظهِر" للالوان وغيرها من المبصرات و هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الاشراقيين بالنور كنور الانـوار والانوار ـ القاهرة والانوار الاسفهبدية والانوار العرضية فالوجود مابه الانكشاف ذاته وغيره لذاته بل هى عين الانكشاف وكل مـا هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الاشراقى : «العلم كون الشئ نوراً لنفسه ونوراً لغـيره[2] »

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور .

٢ـ ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكـره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع ١٣١٤ هـ ق ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيـره و قد فسر عن قدرته تعـالى بنوريته تعالى .

والقدرة هى الفياضيّة على سبيل الشعور والمشيئة ذاتيّة الفياضيّة والشعور والمشيئة والإرادة ليستا الاّ الميل المؤكد والمحبّة والعشق والرضا والابتهاج و نحوها .

والوجود ليس الا العشق بنفسه والابتهاج بذاته و بآثاره بما هى آثاره .

ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الإرادة بمعنى المرادية .

والتكلّم هو الاعراب عما فى الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذى هو غيب الغيوب و اعراب عن الضمير الذى هو الكنز المخفى وقس عليها سايرالصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والإرادة يتجوز البرهان اذا امعنت عاينت ان لا تقف فى مفهوم الوجود ولافى معنونه الذى فى عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضورى وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى[1] لأنها قابل بالرضا لها و عين الإرادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريدها لذاتها وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حىّ بالعرض و نور كما يسميها الاشراقى بالنور الاسفهبد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقى اى الكليات العقلية و قس عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعى الفرقى ايضاً هكذا الاّ انه كما ان الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعى كذلك العلم والإرادة والحيوة والقدرة ونحوها واذا حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته الاّ الوجود و مثل تسبيح الاشياء كلاّ و طرّ لله تعالى[1] .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكّك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

١ـ والدليل على عينته الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان عليته للاشياء عين ذاته واذا تجلى الحق بصريح ذاته فى المظاهر ، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات الكمالية لا ينفك عن الوجود الساري والا لزم ان لايكون صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لكن لايقال عليها النوع لأنه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين فى الوجود .

وطريقة الشيخ الاشراقى فى حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبد والنور العرضى عنده سنخ واحد .

قال فى حكمة الاشراق[1] : «النور كله (اى جوهراً[2] كان او عرضاً) فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان »

وقال ايضاً «الانوار المجردة لايختلف[1] فى الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس فى الشفاء والمباحثات تنادى بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الاخرى[1] ولا الاخرى[1] ضعيفة الاولى[1] و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم وجهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل فى المعارف والمحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هى متباينة ولتمت شبهة ابن كمونة ولم ينحل عقدتها قط اذ لو جاز المتباينة بتمام الذات فى المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت فى وجودين متكافئين كل فى عرض الآخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقداً لهما .

وادعى البداهة فى بطلانه و فى وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الآفاقية

١- شرح حكمت الاشراق طبع سنگ ١٣١٢ هـ ق ٤٠٤

٢- عبارة حكمة الاشراق : «النور كله فى نفسه لايختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اى جوهراً كان اوعرضاً.. من عبارة الشارح العلامة

٣- عبارة الشيخ المقتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوساً كانت او عقولا . . . شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٤٠٤، ٤٠٥ قال ارسطو: وفى كثير من الاشياء كان ماهو لم هو كما فى المجردات

والاٴنفسیّة آیات‌الله تعالی وهل تکون الظلمة آیةالنور والعجز آیة القدرة والجفاف آیة البلّة ولم یکن‌العلّة حدًا تامًا للمعلول والمعلول حدًا ناقصًا للعلة کما قال القدماء ولم‌یکن ما هو لم هو فی کثیر من‌الاٴشیاء کما قال ارسطاطالیس ولم یکن العلم‌التام بالعلّة علمًا تامًّا بالمعلول کماقال به‌المحققون بل عبروا : بادوات‌القصر وقالوا ذوات‌الاٴسباب لا تعرف الاّ باسبابهاولم یکن‌التغیرات الطولیّة استکمالاً ولبساً للفعلیة ثم لبس‌کما انهافی‌السلسلة العرضیّة‌الکونیّة خلع ثم لبس ولا الموجودات الکاملة بالنسبة الی الناقصة کاجمال و تفصیل‌ولف ونشر ولاجامعًا لجمیع‌فعلیات مادونه مع شیٴ زائد .

وبطلان التوالی کثبوت‌الملازمةظاهر عند ارباب‌التحقیق والله ولی‌التوفیق .

قوله : «لابمعنی انه مؤثر فی‌الماهیّة الی' آخره» أن قلت : فما معنی‌الملازمة العقلیة اذ لم یتحقق شیٴ من‌الشقین‌المشهورین بینهما [1] .

قلت : معنی تحقق احدالمتلازمین بآخرالملازمة العقلیة اعم من‌التحقق بالذات وبالعرض‌الذی هو مصحوب صحّة السلب‌بوجه برهانی و مراده من‌التقدم هوالتقدم بالحقیقة الذی ملاکه‌الکون ولو علی‌سبیل‌التجوز البرهانی او یقال بدل قولهم : او

۱ــ قدما حتی به آنهایی که قول به تباین در وجودات‌استناد داده شده‌است قواعدی در کتب خود ذکر کرده‌اند ویاازآنهانقل‌شده‌است ویاآن‌قواعد ازمسائل مسلمه فن‌فلسفه‌است که‌باتباین‌دروجود سازش‌ندارد قول‌به‌تباین مستلزم‌محذوراتی‌است یکی‌آنکه لازم‌میآید علم‌و قدرت و اراده‌وسایرصفات‌کمالیه‌وجود بنحوتباین بالذات برمصادیق حمل‌شود در حالتی که اشتراك معنوی این مفاهیم مسلم‌است هیچ فیلسوفی نمیتواند وجود را باعتبار آنکه اعم اشیاء است موضوع فلسفه‌قرار دهد. عدم وجود انتزاع معنای واحد از حقایق متباینه مسلم‌است از قواعد مسلمه‌است که معطی‌کمال فاقد کمال نیست و نیز گفته‌اند : «ذوات‌الاسباب لاتعرف الا باسبابها» و گفته‌اند : فعل کل فاعل مثل‌طبیعته . باید از وجود معلول پی بعلت و از وجود علت بمعلول پی نبرد باید علت حقیقی از علم تام بذات‌خود بهیچ معلولی علم بهم نرساند و وجودات خارجیه علم تفصیلی حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولا بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود، وليست للماهية؛ و شيئيّة الماهية دون المجعوليّة.

قوله: «بذاته و بمفيضه الأول» بالنسبة الى حقيقة الوجود والثانى بالنسبة الى الوجود الخاص.

قوله: لكان مفتقراً الى تحصيله الى آخره» اى الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجرى مجراه وهو والمصنّف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله: «ليس بجوهر ولا عرض...» فى اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمون السنخ اى لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره.

قوله (ص٩، س٨): «فان ما ذكره نشأ ...»

لما كان ظاهر هذا القول سخيفاً جدّا فليئوّل بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضى، كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثّر الوجود بتكثّر الموضوعات.

قوله (ص٩، س ١٠): «وكذا فى الاذهان...»

اى فى حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدّد بتحليله و تعمّله ولهذا افضل العبارات فى هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسى قدس سره فى التجريد «فزيادته [١] فى التصور» حيث لم يقل فى الذهن [٢].

١- شرح تجريد ط ١٣٧٦ ص ١١

٢- للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جدا.

قوله (ص٩ ، س١٦) : «لأنها تخلية القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفا والآخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشايع تخليطا و نحوا من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجودا كان ثبوته للماهيّة فرع ثبوتها فيلزم المحذورات .

قلت : نجمع بين الحيثيّتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافّة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شئ لها حتى يستدعى ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجودا عقليّا يقف و ينقطع .

قوله (ص١٠، س١) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كلّ مايشار اليه ايّه اشارة كانت عقليّة او وهميّة او خياليه او حسّيه و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و باللااخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص١٠ ، س١١) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا .... ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصّص كما فى الأسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الاشراق الثالث و فى كتبه الاخرى[١] بان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد واشخاص انما له المراتب والدّرجات ، وقد حقق فى موضعه انّ الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصّص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لاينافى كونه حقيقة

١ـ الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٨ ، المظاهر الالهية ط ١٣٨١ مشهد ص ١١ ، المبدء والمعاد ص١٠٩

الوجود واحدة وحدة حقّة حقيقة و آيه ذلك الانسان اذ له مراتب طوليّه من : «الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفىّ والاخفى» .

وهذه هى المسماة عند العرفاء باللطايف السبع[1] ومراتب عرضيّة من الاسفار الاربعة ومن الحالات النفسانيّة والبدنيّة وامتياز كل مرتبه عن الاخرى لا ينافى كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لان كل تعين ليس تشخصاً فمرتبة الصبابه ممتازة عن مرتبة الشباب مثلا لكن ليست تشخصاً والا كان الصبى شخصاً واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البديهة والمنبّه ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية بل زيد الغرثان ممتاز عنه بعينه اذا كان شبعاناً و هو بعينه عطشاناً ممتاز عنه ريّاناً و هكذا ولم يصر اشخاصاً .

والسر فى ذلك : ان هذيّة البدن بالنّفس وهويّة النفس بالوجود الحقيقى فاذا رأيت احياناً فى كلامه لفظ الافراد فى الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو طريقة الفهلويين و مصرح به فى كلامه مراراً كيف والتعدد الافرادى اينما تحقق انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير فى الواقع فى الوجود والشئ الذى يساوقه[2] .

قوله (ص ١٠ ، س١٣) : «اما بالتقدم الى قوله (س١٣) او بعوارض مادية»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطولية كما يشير اليه قوله فوق الاكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ماهو المعتبر فى التشكيك الخاصى اى لايكون بين المتقدم والمتأخّر بينونة عزلية بان لا يكون للمتأخّر شأن

١- واليه اشار من قال : هفت شهر عشق را عطار گشت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصى والخاص الخاصى بناءاً على الاول ليس التشكيك الا فى مراتب الوجود يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناءاً على طريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود فى الحق متميز بالذات ولا ربط بينه و بين الاشياء فى مقام غنائه الذاتى ولكن باعتبار ظهوره فى الماهيات فالتشكيك انما هو فى مظاهره لا فى مراتبه فالوجود الواحد الشخصى يتميز باعتبار ظهوراته المتفننة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخّر وما يتحقق منها فى المادياّت ما نسمى التشكيك به بالتشكيك العامى .

قوله (ص١١، س٦) : «وتارةً جعلوا.... الى آخره»

كالسيّد السنّد فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجى ولا ذهنى حتى يكون له قيام و عروض للماهيّة و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل ما فى الخارج وكلّ ما فى الذهن ماهيّة حتى ان مفهوم الوجود فى الذّهن ايضاً ماهية من الماهيات فمناط موجوديّة الماهيّة اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤوّل هذا السيّد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بمعنى ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهيّة الامكانيّة مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط الموجوديّة وليس الاّ ضمّ مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير[1] هكذا . فان الماهيّة قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدةً مع مفهوم الموجود اى جعلها محكيّاً عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و ان وقعا فى شقاق من حيث ذهاب المصنّف قدس سرّه الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريّته المحضة[2] على ماقررت لك فان مناط الموجوديّة عنده قدس سره ايضا ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهيّة مع نحو من الوجود الحقيقى بفنائها فيه

١ـ يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «قده» فى الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه .

٢ـ فى حواشيه على التجريد...

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذى هو الماهيّة الاعتبارية .

ثم من اجرائه هذا الحكم فى كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع ـ العرضيّة وهذا الانكار ظاهر البطلان لان وجود العرض و ان كان للموضوع لكن ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضميمة و وجود الموضوع هو المنضمّ اليه .

نعم اذا اخذ العرض لابشرط كان عرضيّاً والعرضى له اتحاد بالمعروض بمقتضى الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مباينا عنه وهما بهذا الاعتبار واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والاخرى ناعتا.

قوله (ص١١ ، س١٠) : «اذ لااتصاف لها به .... الى آخره»

هذا رابع الوجوه فى هذا المقام والثلاثة الاخرى :

احدها ما مرّ من ان التخلية عين الاتصاف والتحلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجوديّة الماهيّة و انه ثبوت الشئ لا ثبوت شئ لشئ .

و ثالثها ما اشار اليه فى بعض رسائله ان مفاد الهليّة البسيطة فى الحقيقة فى مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان و هذا لو كان من باب ثبوت شئ لشئ كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقيّة ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيّده ان الوجود موضوع فى الالهى و حاصل ـ الوجوه فى المناص عن اشكال الفرعيّة فى الوجود والماهية انا نتنزل اولا و نقول ان مفاد الهليّة البسيطة ثبوت شئ لشئ وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان القضيّة نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو ثبوت كما مرّ .

و ثانياً نترقّى و نقول : مفادها ثبوت الشئ لا ثبوت شئ لشئ بدون تخصيص فى القاعدة العقليّة .

وثالثاً نترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشئ اى الماهيّة اذ ليس لها ثبوت اذلم يصر عيناً ولا جزءلها ولو حال وجودها الذى هو حكاية الوجود . فللوجوه ترتيب مطبوع والحق انلا ينفى الاتّصاف رأساً الا الاتّصاف الّذى يستدعى شيئين .

احدهما شيئيّة الوجود والآخر شيئيّة الماهيه التى لاتأبى عن الوجود والعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من الاحكام .

قوله (ص١٢، س٩) : «من غير حاجة الى ثالث...»

هذا حق القول و هو ثانى القولين فى ان الوجود الرابط هل هو متحقّق فى الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركّبة .

قوله (ص ١٣ ، س٤) : «فمن باب التوسع...»

ليس المراد بالتوسّع التجوّز بل الاشتراك اللّفظى الصناعى فان لفظ الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصيّاً او تخصّصيّاً تارةً للهيولى و اخرى للمحل المستغنى من الحال ، و اخرى لموضوع القضيّة وهذا هو المراد هاهنا والعرض المقابل الجوهر وللعرضى ؛ كما يقال : العرَض العام ، والعرض الخاص والعَرَض اللاّزم والعرَض المفارق ، والمراد هاهنا بالعَرَض العرضى .

قوله (ص١٤، س٣) : «وهو اول كل تصور و اعرف الى آخره ...»

الأول فى مفهومه لان التصور من المعقولات الثانية فهو وصف المفهوم والثانى فى حقيقة التى هى اظهر من كل شئ فالوجود اول الاوايل فى النشأتين و اظهر الظواهر فى الاقليمين اى الذهن والعين .

قوله (ص١٤، س٣) : «و عرفانه لايحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشئ بنحو الجزئيّة كان المراد به العلم الحضورى الذى له مورد ان علم الشئ بذاته و علم الشئ بمعلوله واما العلم الحصولى به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الأسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الأمكانيّة بما هى آلات لحاظ الوجودات الخاصّة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقايق وقد وجه كلامه فى الأسفار بان مراده اعتباريّة الوجود العلم البديهى العرضى لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشّائين والمناقشة فى الدليل لا فى المطلوب .

قوله (ص١٤ ، س٨) : «وهل هذا التناقض صريح ... »

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الماهيّة واعتباريّة الوجود ومع ذلك يقول بـ : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقّق الدوانى والسيّد الداماد قدس سره و غيرهما الاّ انهم جعلوا هذه البساطة من خواصّ الواجب تعالى[1] و هذا الشيخ اجراها فى العقول والنفوس[1] .

ان قلت : هب ان هذا له وجه فى العقول ؛ لأن الماهية هى المحدودة بالحدّ الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يليقان بالوجود الناقض المحدود و امّا الوجود التام الذى لا يتناهى عدّة و مدّة فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ماوجهه فى النفوس ،

١- مسلك ذوق التاله الذى اختاره الدوانى فى شرحه على الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثرة الموجود والفائل بهذا المسلك غفل عن معنى وهو: ان القول بالتفصيل فى العقليات باطل و ادلة الطرفين ينفى القول بالتفصيل واكثر المتاخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيد الداماد فى القبسات و سايركتبه.

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانيّة لا حدّ لها تقف عنده بل كلّ مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ماشاءالله .

وثانيها : انّ النفس تتحوّل الى العقل الفعال ولا سيّما على القول بالحركة الجوهريّة فاحكامه احكامها و شأنه شأنها.

و ثالثها : ما ذكره هذاالشيخ من «ان كل ماهيّة تتصورهاالنفس بعنوان انها هى و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها» والتفصيل سيجئ انشاءالله .

قوله (ص١٤ ، س٩) : «ان الوجود هو الموضوع فى الحكمة الالهية....»

القوم يقولون : الموضوع هو الموجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصالته واعتباريّته والمصنّف قدّس سرّه ربمايقول الوجود و ربما يبدّله بالموجود وكلا هما واحد لأن الموجود الحقيقى هو الوجود ، وعلى اىّ تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم والاّ لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقايق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتى والا لكان العلم الهيّا بالمعنى الأخص بل المراد هو حقيقة الوجود «لابشرط» والمراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين فى الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والاحاطة والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانيّة بما هى آلات اللّحاظ بحث عنه[1]

١ـ هذا انما يستقيم بناءاً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لأنه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود الماخوذ باللابشرطية ←

قوله (ص١٤، س١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .... »
لم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

و بيّنه بهذا اشارةً الى انه ليس المراد بالاطلاق انلا يتقيد بقيد اصلاً والالخرج مباحث العقل مثلا لان الموجود لا بدّ ان يقيد[1] بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه مفهوم العقل ثمّ عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات فيها او فرد موضوعات سايرالعلوم مطالب هنا بل انلا يتقيد بالتجسم والتقدر والتكثر لانها هى التى يفصل العلم عن الالهى كما انّ فى عالم العين ما هو مناط السوائيّة والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدر وهذه هى الغواسق و مناط التفرقة والغيبة ؛ لامثل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهرية والعقلية فان العقول من صقع الربوبية باقية ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّة والتقدر .

قوله (ص١٤ ، س١٣) : «كما فى سايرالعلوم .... »

ان قلت : لفظ «سايرِ» مع صيغة الجمع المعرّف باللام يدلان على انه لاتخصيص للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضيّة بل يشمل جميع العلوم ـ العقلية والنقليّة و كيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى فان احوال الكلمة والكلام بأيّة حيثيّة يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة، احوال ـ الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانيّة المتحركة لاخرى ، لانها العارضة لموجودات عالم الطبيعة و فى الحقيقة العلوم «الهى» و «رياضى» و

←

المقسمية حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لايحتاج الى السبب فى المعرفة والحد فالمصير الى ماحققناه

١ـ لا بد ان يتقيد ... آه‌ق

«طبيعى» و ما ثم «رابع» و ان لـم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الأشباح و عالم الأجسام الماديّة على ان كثيراً من العلوم علوم آليّة لا اصاليـة فكانت خارجه .

ثم ان الشيخ فى الهيات الشفاء [1] زاد قوله : «او خلقياً او غيرذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعى الذى هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهه يبحث عنها الحكيم الطبيعى ايضاً.

قوله (ص١٤، س١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعى انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الأعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والأنقلابات عن الطبيعى لأنها عند القوم دفعيّة لأنكارهم الحركة الجوهريّه ولذا بدّله بعضهم بالجسم بما هو واقع فى التغير.

ثمّ ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنّف «قدّس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجـدد والسيلان فى مقام ذاتها الوجوديّة لا فى مقام اعراضها و صفاتها فهى نفس الحركـة لا ذات ثبت لها الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص١٤، س١٣) : «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات ...»

اما اطلاق المقدار على الكمّ المنفصل من باب التغليب او المنـفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الأربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الأجرام العلويّة والسّفليّه فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركه فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنه فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت فى المادّة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان

١ـ الهيات الشفا المقالة الاولى الفصل الثانى ط قاهره ١٣٨٠ هق ، ص١٣ س ١٩

اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب»او ان اخذت مع نسب تأليفيه فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص١٥، س١٣) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالأعلى والأسفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الآفاقى والانفسى و عرشيتها النفوس «السماوية» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكلية التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان العقول البادیات فاتحته و حق الأيمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س١٧) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الأقسام الآخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع ان كل ما يبحث فى هذا العلم لا بد ان يكون من عوارض الموجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الأشياء و ادخل فى العروض فان الأمور العامة مفاهيم كلية فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذوات امّا المقولات العشر وموضوعات سايرالعلوم و هى كالأنواع له لكونها ذواتاً واما اسباب قصوى والنعوت هى كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص١٦، س٧) : «اذا الوجود او الموجود الى آخره ....»

لأن الوجود مقدم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم فى الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص١٦، س١١) : «لها وحدة عمومية....»

اى لها وحدة حقّة حقيقية لا وحدة عدديّة كوحدة المحدودات .

قوله (ص١٦، س١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اى ان اريد مفهوم المتقدّم و امثاله كان من اللّواحق للاصل المحفوظ فى مراتب الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لان لحقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الافرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة، مرهونة بالتقدّم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضّعف و غيرها .

قوله (ص١٧، س١) : «فيصدق....»

«يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ...»

ولذا يقال : كلما صحّ على الفرد صح على الطبيعة بل صحّة شئ على الفرد عين الصحّة على الطبيعة لان وجودهما واحد والحق فى وجود الكلى الطبيعى انه موجود بعين وجود اشخاصه لانه اللابشرطيّة الشامل للماهيّة «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص١٧، س٥) : «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

اى : المفهوم العام البديهى والمطلق المفهومى. وفيه انه لا يليق ان يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقايق ولو كان وجهاً وعنواناً و آلة للحاظ حقيقة الوجود - الواحدة البسيطة النوريّة الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب - الوجود ؛ ففى الوجود المعلولى معلول بالعرض وفى العلّى علّة بالعرض اى : منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلولية اذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأنّه» الى آخره .

قوله (ص١٧، س١٢) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها عليه يصدق ان لحقيقة الوجود عليه اذ كل ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة .

قوله (ص١٧، س٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بماهو جسم غير مشكك و غايته الشئ لا بدّ ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخاً واحداً وكل من الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادى الجسم فى العلم الّذى يفتقر اليه جميع العلوم و له الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص١٨، س٥) : «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظريّة الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادّة او عدمه فى الوجود والتعقل جمعاً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنّسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الأشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص١٨، س٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهويّة والعليّة والمعلوليّة و نحوها و هذا الضربان اشارة الى التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الأمور المجردة عن المادّة خارجاً و ذهناً يقال ان الأمور المجردة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الأخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليه وغيرها فالبحث عنها هوالأمور العامة من ـ الألهى الأعم ولذا قيّدالمصنف «قدس سره» عوارض الموجود فى تعريف الامور العامة بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والأعراض فانها المقاصد الخاصّة من الألهى الأعم لا المقاصد العامة منـه والمراد بالمـعانى المفهومات والصّفات عوارض غير متأخرة فى الوجود و هى التى لايبقى فى طرف العارض الا شيئيّة المفهوم كالوحدة والهويّة والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود واما الجواهر والأعراض جنسياتها ونوعيّاتها فهى ذوات خاصّة خارجة من التعريف و سمى الألهى الأعم بالفلسفه لأن الفلسفة ترجمتها التشبه بالأله اى التخلق باخلاق الله علماً و عملاً وبالأولى لأنها العـلم باول الأمور و هوالوجود ولأنّها متقدمة على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص١٨: س١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والـعكس بالآخر مع جريان كـلٍّ فى كل للأعتماد على تنبّه الفطن واجرائه مابحسب الطرد فى موضع العكس والعكس فى موضع الطّـرد .

قوله (ص١٩، س٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى .... »

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هواللا وجوب سلب ضرورة ـ الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلميّة نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها والأمكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهواللا امكان ضرورة الطرفين و هو غير مبحوث عنـه .

قوله (ص١٩، س٦) : «وما فى حكمها....»

اى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والأمكانى ونحوهما وانما جعلوها مشتقات

وما فی حکمها لأن المطالب لا بد ان تحمل علی موضوعات المسائل و عندهم المبادی کالوجوب والأمکان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لاتحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممکن و قدیم و حادث ومتقدم ومتأخر و هکذا والتمحّل فیه انه لا فرق بین المشتق و مبدئه الا باعتبار الأخذ لا بشرط شیٔ و بشرط لا شیٔ فالوجوب والأمکان ان اخذا لا بشرط یحملان و ان اخذا بشرط لا لایحملان بل ـ المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم یحمل .

قوله (ص١٩، س٩) : «بمعنی السلب لا بمعنی عدم الملکة .... »

فانه اذا کان سلباً مطلقاً شمل الکل حتی الواجب والعقول لأنّها لاتحترق ولا تلتئم الا انّه لا یتعلق به غرض علمی لانّه حیث لا یستدعی وجود الموضوع یصدق علی المعدوم المطلق فلا یمکن ان یبحث عنها فی العلم الأعلی لأنه اعم من موضوعه الذی هو الموجود المطلق فلا یکون عرضاً ذاتیّاً و اذا کان اعم من موضوعه فکیف لا یکون اعم من موضوعات سایر العلوم التی هی بالنسبة الی العلم الأعلی متداخلة و اذا کان عدم الملکه لم یشمل جمیع افراد الموجود مع مقابله لان الخرق فی الجسم العنصری و عدمه الشأنی فی الجسم الفلکی ولا یصدق علی المجرد مثلاً والتمحل فیه ان بیان المراد لا یدفع الأیراد .

قوله (ص١٩، س١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بین الممتنع العدم واللا ممتنع العدم اوالعلة والمعلول تقابل بالذات وفی ـ الوحدة والکثرة باعتبار العادیّة والمعدودیّة والمکیلیّة والمکیالیّة وقد یقال المراد بالمقابل للشیٔ ما یجعل قرینا له فی عنوانات المباحث کما یقال فی الوجوب والأمکان والقدم والحدوث والعلّة والمعلول ونحوذلک .

قوله (ص١٩، س١٥) : وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره»

انما فسّروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثانى فلا يخرج مثل الوحدة والشيئيّة والإمكان وغيرها من العـوارض العقليّة التى ليست ضمائم للموجود والاّ و له فى تفسير العرض الذاتى ان يقال هو العارض الذى لا يكون له واسطة فى العروض وان كان له واسطة فى الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند اهل العربيّة الوصف بحال الشئ لا الوصف بحال متعلق الشئ فيكون حاله و وصفـه بالحقيقة بلا شايبة مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الأخصيّة فعوارض العقول مثلاً عوارض الموجود المطلق الّذى هو موضوع العلم الأعلى بالحقيقة وان كانت اخصّ من الموجود المطلق والسبب فى ذلك ان الأعم والأخص اذا اخـذا بشرط كان احدهما عين الآخر و عوارض احدهما عين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط كانا متحدين و حكم احـدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذا بشرط لا فالجنس والفصل فى المركبات ومن هنا يقال كلما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة سيّما العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة فى الوجود الحقيقى سيّما المقيد والخاص الذى من صقع المطلق و احكامه السوائيّة فيه مستهلكة كما مرّ ويمكن ارجاع التفسير المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العليّة والاقتضاء حتى يقال لا يجوز تخلف المعلـول عن العلّة وكلما وجد المقتضى وجـد المقتضى فكيف يكون العرض الذاتى اخصّ بل المراد نفى الواسطة فى العروض وهذا كقولهم الواجب تعالى هو الموجود لذاته اى لا لغيره و الالزم تعليل الشئ بنفسه لأنه بحت الوجود و صرف النور وان مرادهم بالامـر المساوى المساوق فى الوجود والمصداق بحيث يكون الاثنينيّة بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود فاذا عرض عـدم الانقسام لأجل الوحدة كان عرضاً ذاتيّاً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجـل

التشخص الذى هو عين الوجود الحقيقى لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوى بينهما تساوياً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقييديتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوى عرضاً غريباً كاللاحق لأمر اعم او امر اخص .[1]

قوله (ص١٩، س١٧) : «لما راوا انه قد يبحث فى العلوم...»

العرض الذاتى لأصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى لنوع من اعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيجة للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين ينحل .

قوله (ص١٩، س١٩) :

فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة بان المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه وعوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غيرذلك من موضوعات المسائل

١- اعلم انه بناءاً على مشرب صدر المتالهين موضوع الحكمة هو الموجود بماهو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقى هو الوجود على اى تقدير ليس المراد ههنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقايق الخارجية كمباحث العلة والمعلول والحدوث والقدم و سايـر مباحث الحكة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شان الحكيم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنوانا يندفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصداق. تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الحقيقة الوجود الماخوذ لابشرط والمراد من اللابشرطية هى اللابشرط المقسمى السارى فى جميع الحقايق حتى المفهوم الذهنى والمفاهيم العدمية وما لايحصل فى الذهن هو صرف الطبيعة ومايحصل هو المفهوم الحاكى عن الخارج الذى كان شان من شئون الطبيعة والمراد من اولية الارتسام ان حقيقة الوجود اذا تجلى فى الذهن والمتجلى منه اول المفاهيم تصوراً ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقايق خارجاً واظهرها تحققاً حيث لا اظهر منه فى العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كل شى ووسع كل شئ ولا يشذ عنه شئ من الأشياء والمراد من بداهة الحقيقة انها اذا تنزل وتجلى فى مرتبة الذهن فى كسوة المفهوم الحاكى عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لايحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار وتعليقاتنا على كتاب شرح الهداية الابهرى .

وبالجملة المراد بالـذّاتية والمساواة هى بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العـلم .

قوله (ص٣٠، س٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذّاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتى النوع ذات الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النـوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لأنه جزئـه .

قلت: لا فانه اذا عرض شئ للنوع لأمر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض ذاتى للجنس سواء كان ذلك الأمر مساوياً للجنس ام لا .

قوله (ص٣١، س٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتى هو العـرض الأوّلى و هو ما كان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلّة والمعلـول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والأبيَض والأسوَد و نحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالأستيفاء و عدمه فان الجوهر والعـرض مثلاً من الأعـراض الأوليّة للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحارّ واللا حار بالسلب المطلق ليسا من الأعراض الأوليّة للمـوجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص٣٠ ، س١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تمهيداً لقول الشيخ حيث وقع فى كلامـه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للألهى فان عوارضه ليست ضمائم وجوديّة حتى الماهيات بل عوارض غير

متأخرة فى الوجود كما مرّ والجنس والفصل فى البسائط كذلك بخلافهما فى المركبات اذ يؤخذان مادّة وصورة، فيوهم الانضمام .

قوله (ص٢٠، س١٣) : «لاقبلها ...»

والا تسلسل حتى ينتهى الى مايعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص٢٠ ، س١٨) : «ولست ادرى اى تناقض فيه .... »

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لأمر اخص عرض غريب ثم تمثيلهم العرض الذّاتى الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الأستقامة والأنحناء ليس بشامل ، لا انّ كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتيّاً فكل واحد ذاتى و ان كان اخص، واما تصريحهم بالغرابة فى اللاحق لأمر اخص لا فى اللاحق الأخص فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فانّه لما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتى ما يلحق الشئ لذاته والأخص لا يكون معلولاً لذات الأعم للتخالف لاجرم حكم بالتناقض لاشتراك علّة الغرابة فى العارض الأخص والعارض لأمر اخص . واما قوله «قدس سره» : سوى انّهم الى آخره فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى هذا التوهم فى قدحهم فانه اثم عظيم والحال ان كلامه دلّ على انهم بلغوا الى ما بلغ «قدس سره» و هؤلاء المستصعبون لم يصلوا الى مرامهم وان ارجع الضمير الى هؤلاء و يكون الأستثناء منقطعاً اى لاتناقض سوى انكم سائت افهامكم واعوجت قرايحكم فحكمتم بان : مثل الأستقامة....فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هذا الحكم فى كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم، الا ان يقال ذلك الحكم وقع فى كلام هؤلاء ايضاً فى كتبهم .

قوله (ص٢١، س٥) : «والموجود بالذات ... »

احتراز عن الموجود بالعرض كالأبيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض

فانه ليس موجوداً حقيـقيّاً مؤدّياً تركيبه الى الوحدة فليس المجـموع من العاج والبياض جوهراً ولا عرضاً لاعتباريّته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذاالبياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب و اما ممكن والممكن اما جوهـر و اما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة الحقيقيّة او لمنع الخلوّ لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيّته انيّته .

قوله (ص٢١، س١١) : «بوجه...»

اى ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص٢١، س١٢) : «وانه المقصود ... »

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه [1] آيات صفاتـه فكما انّ الكل عبارات وهو المعنى وكل الى ذاك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذّات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر؛ بل ما ينال بها انما هى الأعراض .

قوله (ص٢١،س١٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعية فى الاشارة ...»

اما فساد الأول فلأنه ان اريد بالنعت المحمول مواطاةً لم ينعكس لخروج-

---

١- واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات الماخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلا فى الاسفار فصول العـرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والحاكى عن الحـق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئات التى احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع و هذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتـبار احـدية الوجود متبـوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحـدى

الأعراض جميعا لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا انماالمحمولهوالعرضى وان اريدالمحمول اشتقاقاً لم يطّرد لصدقه علىالكون فىالمكانكالأرض مشجرةوالفلك مكوكب و تقييدالأشتقاق بما عداالجَعلىتكلّف مع انه لايفيد اصلاً اذا حملبتخلل ذو ، مثل ذو شجَر و ذو كوكب ، وامـافساد الأخيـرين فلورود النّقض عَليهما باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية ، والتعميم بقولهم تقديراً او تحقيقاً تكلّف

قوله (ص٣١، س١٦) : «فالموضوع منجملة المشخصات...»

تفريع علىالتعريف العرشى لأنه حينئذ يكونالموضوع داخلاً فىقوام وجود العرض والوجود هوالتشخص .

قوله (ص٣١، س١٨) : «والجسمجوهر له ابعاد متصلة ... »

ان قلت : ارادوا بالأبعاد الخطوط الثّلاثيّة المتقاطعَة على زوايا قـوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمة اللام للأرتباط والنسبَة ، ولو بنحوالأمكان والقوة لا لمجرّد الوجدان والفعليّة ، على انالقضيّة مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح فرضالخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليسالمراد الخطوط ، بل الأمتداد الجوهرى وتمادى الجسم فى ـ الجهات .

قلت : اوّلاً انالبُعد بهذاالمعنى واحد لا ثلاثة لأنالاتصالالوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة . و ثانياً : ان قابلالأبعاد بهذاالمعنى هـوالهيولى لاالجسم واما قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركّبالجسم منالجواهر الفردة لأنّه اذا كان ـ الجسم ذا مفاصل كانالخطّ المفروض فيهايضاً نقاطاً عرضيّة مترتبة كمـا قالالشيخ فىالرسالة العلائيه : «جسم در حدّ ذات خود پيوستهاست كه اگر گسسته بودى

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص٢١، س١٧) : «لاستحالة الجزء ...»

اى لو تحقّق الجزء لما تركّب الجسم من الهيولى والصّورة اما لأنكارهم الصّورة الأمتدادية لان الصورة عندهم هى التّأليف القائم بالأجزاء واما لأنكارهم الهيولى التى هى ابسط من الصورة الجسمية اكتفاءً بالأجزاء عنها فان الأجزاء عندهم مادة الجسم .

قوله (ص٢١، س١٨) : «لقبولها الانفصال ... »

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيّاً الى دليل القوة والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الأشراقيّة والمشّائيّة كلا هما متفق على ان الجسم قابل للأنفصال و معلوم ان الشئ لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدّ ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد واللابياض ولا الوجود العدم بل الجسم فى الأول والماهيّة فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان تمام ذات الجسم هو الأتصال اى الأمتداد الجوهرى، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل الأنفصال والتالى باطل فكذا المقدّم ؛ بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها حينئذ الأتصال والأنفصال لكونها غير مرهونة بشئ منها حيث انهما اللا تعين [1] بحسب الفعليات الصوريّة فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى [2] الذهنى اعنى الماهيّة المطلقة والطبيعة اللا بشرطيه التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الأنفصال طارد للأتّصال و محدث لمتصلين آخرين والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة ، فيلزم اعدام هويّة واحدة و احداث هويّتين

١ـ حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية...آ،ق

٢ـ كالقابل العقلى الذهنى ... آ،ق

آخريّين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثالجسمين بالكليّة من كتم العدم .

قوله (ص٢١، س٢٠) : «لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذالانفكاك متصور ، لكنى ارفع الاشكال اما اولاً فلان المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور الهيولى منفكّةً عن الصورة لانك اذا تخيّلتها مجردة عن الصورة تخيّلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا مجالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسميّة ولو تخيلتها نقطةً او خطّاً او سطحاً فهى لا يتخيّل «بشرط لا» اذاالنقطة يتخيل معها جزء من الخطّ والخطّ يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شئ من الجسم ، واما الصورة الجسميّة فلا محالة لها شكل وحصول لها بفصل او وصل وبالجملة انفعال ؛ و كلّها من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل و معرّفة بخروج الشئ من القوّة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والسّكون عدم الحركة عن قابل لها والقوّة شأن الهيولى

ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردةً و ان لم اتخيّل كذلك . قلت: تعقّلك مشوب بالتخيّل [1] .

قوله (ص٢٢، س٢) : واماالصورة . ففى البقاء ... »

لانها نوع منتشر الافراد و كلّ نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة فى البقاء تحتاج الى الاشخاص وكثرة الاشخاص لنوع انما هى بالفكّ والفصل والانفعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شئ من الفلك والفلكى منتشر الافراد لانهما لا يقبلان الفكّ والفتق وهذا

١- كما ان التعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواهمة تقيم مقام العقل

احدالبيانين فى احتـياج الصورة المطلقةالىالهيولى .

والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدتهاالعمومية (الى آخـره) انالصورة محتاجة الىالهيولى فىالتشخص فانالصورة فى لحوق العوارض المشخّصة لها محتاجة الىالهيولى اذالأنفعالاتواردةعليها و لئلا يلـزم الترجيح بلا مـرجّح والتخصيص بلا مخصّص على واهبالصورعلىالمواد فيـقال : لم افيضت منه هذه الصورة دون تلك مع ان نسبته الىالكل علىالسواء . فيجاب : بان تعينالصورة من قبل استعداد المادة اىالمادة المجسّمة المصورةبالصورةالسابقةاستدعت هذهالصورة والمصورة بالأخرى ، اخر واذا نقلالكلام الى تعيينالصورتين السابقتين ؛ فالجواب الجواب ، وهكذا، ولا يلزمالتسلسلالمحال[1] لأنه تعاقبيّ يبتنى علىجوازه عدمانقطاع فيضالله وانبتات سيبه ، ودوام تكلّمه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فىهذا المقام ليسالوجود ، بل امارةالتشخصولذا قد يعبّر بالتشكل واماالهيولى فهى محتاجة فىالوجود الىالصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اىالصورة من حيثالتحقق لا مفهومالصورة الكليّة ، ولاالفردالمنتشرالمبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بانالكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفردوالمعين ، بلالمراد بالصـورة هىالصورة الدهريّة التى فىالزمانيات كالحركةالتوسطيّة بالنسبة الىالقطعية والآن السيّال بالنسبة الى الزمان .

قوله (ص٣٢، س٣) : «ولو بامكانالوقوعى... »

كونه فرداً خفيّاً انما هو بالنسبة الىهيولىالعناصر لأنها غير متقومة بالاتصال حتى لاتقبلالأنفصال والأنفكاكالخارجىوالفردالجلى هوالامكانالذاتى بالنسبة الى

١ـ والشيخ برهن على وجوبالتسلسل و عدمالانقطاع فىالعللالاعداديةوبراهينالتسلسل تبطلالتسلسل الواقع فى سلسلةالعلل المفيضة للوجودلاالعللالمعدة التى تصير بهاالقوابل مستعدة

هيولى الأفلاك ، اذ الممكن الوقوعى ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى مالا يأبى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل عدم العقل الأول الممكن ذاتاً بالنسبة الى ماهيّته لا وقوعاً لاباء سرمديّة الواجب ـ الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الانفصال والاتصال و نحوهما امكاناً ذاتياً و وقوعيّاً ففى هيولى الأفلاك يمكن ذلك امكاناً ذاتيّاً ولو بالنسبة الى صورتها الجسميّة لا وقوعيّاً ،لأباء صورتها النوعيّة و طبيعتها الخامسة عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص٢٢، س٣) : «فهاهنا مقيم ثالث .... »

اشارة الى عدم كفاية الصورة العليّة الهيولى كما اشتهر انها شريكة العلّة للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعيّة بذاتها ، سيّما ولم يوجد بعد ، والمعدوم لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لاحاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر منه فانه متساوى النسبة الى الكل ، وذوات الأوضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر باقامة صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطاً» بدعائم خشبيّة و حجريّة ، و حديديه و نحوها على البدل ، فالواحد بالعدد الّذى هو ـ الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق وواحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة الموجودة فى ايّة صورة كانت .

قوله (ص٢٢، س٧) : بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى الآخر من اقسام الكيف كحركة الملوّن الى الشفّاف واما تبدّل الجنس الأعلى فكتبدّل ـ الكيفيات النفسانيّة الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كما يرى المصنف «قدس

سره» من تحوّل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهريّة والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهيّة [١] .

قوله (ص٢٢ ، س٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردٌّ على ما نسب الى النَّظّام في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الأعراض وتكاثفها فمادّة الجسم عنده عرض لا جوهر .

قوله (ص ٢٢، س١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحنى على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص٢٢، س١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوّم بالوحدات لا بالأعداد والا لزم الترجيح من غير مرجّح ولزم التكرّر في المقوّم المستلزم للغناء منـه .

قلت : الأعداد التى تحت عدد و ان [٢] ليس مقوّماً له، الاّ انّه من اللوازم المنبعثة عن حاقّ ذات الملزوم القريبة من المقوّمات ، وعليه بناءٌ كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللّوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات [٣] .

قوله (ص٢٣، س٣) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات في المحل شديدة الشبه بمقوله ان ينفعل ،

١ـ نفي الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمباني الكشفية وكل ممكن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودي منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثـابت في لسان اهل الله نفي الماهية عن الممكن يكـون عين نفي الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من المـمكن لا يزيل عنه وهذا لا ينافي فناء العقول بحسب انيائهم في الحق الاول :

سيه روئى ز ممكن در دو عالـم جـدا هرگـز نشـد والله اعلـم

٢ـ وان لم يكن مقوماً ... آ،ق

٣ـ الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص٤٢٥

حيث انه تأثّر تدريجيّ اطلق عليها اللّفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة ـ المباني تدلّ على زيادة المعاني» زيد في قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالأنفعالي والأنفعال في الأجسام كالملكة والحال في النفوس .

قوله (ص٢٣، س١١) : «حاصلة من فعل الثلاث في مثلها...»

اى من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما في المادة اللطيفة والغليظة والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الأغذية والأدوية لأنها احدى الطّرق الموصلة اليها ركّبت تركيبا من الحروف المقطّعة تسهيلاً للحفظ بقولي :

«حل حرافت حغ، مرارت، شور حم بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم
مل دسم، مغ خلو باشد ، مم تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم»

قوله (ص٢٣، س١٣) : «كالاستقامة والاستدارة ....»

قد مر نقلاً من الشيخ و غيره : ان الأستقامة مثلاً فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصّاً بالكمّ لأن الكيف مقولة اخرى والعروض لا بدّ ان يكون عروضاً خارجيّاً ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث انّهما ماهيتان تامّتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلاً منهما بعض الماهية والنوع ماهية تامّة و عروض احدهما للآخر ليس عروضاً خارجيّاً؛ لأن وجودهما واحد وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهيّة لا عروض الوجود ، ففي هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص٢٣، س١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لأنها عندهم هيئة محاطيّة السطح عند تقاطع الخطّين بنقطه و اما عند ـ المهندسين فهي من الكمّ لا الكيف المختصّ بالكم فهي عندهم سطح احاط به خطّان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبّل القسمة واما الكيف فمعلوم انّه لا

يقتضى قسمة" ولا نسبة" والشكل ايضـاًعندالطبيعيين هيئة" احاطه حدّ" او حدود بالمقدار والمهندس عرّفه بما احاط بهحدّاو حدود «والسلام والأكرام» .

قوله (ص٢٣، س١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الىٰ مكانه هذا منباب التعريف باللازم لأن الأين هيـئة" ملزومه" للنسبة المخصوصه" و ليس نفس النسبة وان قد يعبّر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالأكوان الأربعةوقس عليه الكلام فى الوضع والمتى والجدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص٢٣، س١٩) : «ويجب فيهما التكافؤ فى العدد ... »

هذا من باب الأكتفاء بالأدنى المفهوم منه ؛ حكم الأعلى بالأولى . فمن المقررات انه : يجب فيها التكافؤ فى التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص٢٣، س٢٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضاً للأضافة هو المشهور ، والحقّ انه لا اضافة مقولية" لله تعالى بالنسبه" الى الأشياء و كيف يكون اضافة مقوليّة لموجود محيط لا ثانى لـه فى الوجود اللهمّ الا لعنوانه بالنسبه" الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة [١] وكلّها مفاهيم كليه" لا حقايق خارجيه" ؛ نعم لـه تعالى اضافه" اشراقيه" هى الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نور السماوات والأرض[٢]» وهى متعاليه" عن المقولات محققة" لها مبرزة لأحكامها و آثارها .

قوله (ص٢٣، س٣١) : «التدريجى...»

هذا اللفظ فى الموضعين اختراج بفعل الله الذاتى فانه ليس من مقولة ان يفعل

١ـ والحق ان الأعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات فى الواحدية بالفيض الاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيض

٢ـ س ٢٤، ى ٣٥ .

لأنهالأبداع الذى هو اخراج منالليسالمحض الىالأيس دفعةً واحدة سرمديّة، ولا انفعالالعقل الكلى فانه ليس منمقولةان ينفعل لأنه الابتداج الذى هو مطاوعة ماهيّة بمجرد امكانهالذاتى فى قبولالوجود دفعةً واحدةً دهريّة و لتطبيقعالمى اللفظ والمعنى عبّروا عنالمقولتين بصيغةالمضارع الدالّ علىالتجدّد .

قوله (ص٢٤، س٣) : «ومتى...»

ومتى هو نسبةالحركة على مذهبه «قدس سره» اوالمتحرك على مذهبالقوم اذ علىالحركة الجوهريّة ليسالجوهر ذاالحركة و حقيقة المتى هيئة محاطيّة المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلانهاالمتناهى لقدر حركة الفلك و سيلانه فى الوضع الغيرالمتناهى .

قوله (ص٢٤، س٣) : «لان معنىالحركةفىالمقولة الىآخره...»

فلا بدّ ان تكون قارة ممكنة الوقوع فىالآن، ويتم ماهيته فىالآن كالكيف والأين ونحوهما ، والامرالتدريجى والممتدالسيال لا يسعه الآن ، ومن هنا لايجوز الحركة فىالحركة ومتى عنده «قدّس سره» باعتبارطرفى نسبتهتدريجىّ وعندهم باعتبارالمنسوب اليه .

قوله (ص٢٤، س٣) : «كالنقطة والوحدة» .

اماالوحدة عنده «قدس سره» فلأنّهاالوجودالحقيقى وحقيقةالوجود الخارجة عنالمقولات واماالنقطة فبناءً على عدمعدّها منالكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد فى تعريفالكيف ولا ، لا قسمه وهو مراد فى تعريفالمصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عدميّة، والكيفهوالوجودى الذى يعقل (الى آخره) .

قوله (ص٢٤، س١٦) : «كالصور التى يتوهمهاالأنسان»

ولهذاالطور اطوار و انحاء منالكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحسّ والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والعقلبالفعل التفصيلى والأجمالى والعقول ـ

الفعالة التى فى العايدات من السلسلة الصعوديّة ، لكن لم يتعرض للمقولات التى فى اعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها فى العقول الفعالة لأن التعقل مشاهـدة [1] ارباب الأنواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوى .

قوله (ص٣٥، س١٠) : «لصحبة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غايه اللّطافه باىّ شئ توجهت تصورت بصورته و تزيّت بزيّه و تخلّقت باخلاقه سيما مع المزاوله والمداومه فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوّة والأستعداد والتفرقة والأبعاد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشأت المفارقات مرّة بعد اخرى و كـرّة غبّ اولى غلبت عليها احكام الوجوب والفعلية والثّبات والنوريّة و تخلّقت باخـلاق الله و اتّصـفت بصفات الروحانيين وانقهرت فيها جهة التأثّر والأنفعال و صار دَيدَنها الأبداع والأنشاء والفعال .

آن بخاك اندر شدو كل خاك شد وين نمك اندرشد وكل پاك شد [2]

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرائى لحاظ الخارجيات المادية و مرآت اللحاظ بما هى مرآت اللحاظ لا وجود لها، وانما هى منظور بها لا منظوراً فيها و ان

١ـ لان التعقل بمشاهدة ... آ،ق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الانـواع عن بعد ، لان العاقل بعد الاستكمال والاتصال التام والاتحاد الكامل مع المدبر للانـواع ربما يشاهد العقل فى موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملا لا التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكليات فى العـقل شهـوداً ضعيفـاً محتمـلا كمشاهدة الانسان شبحاً محسوسا فى هواء مغبر

٢ـ مثنوى ط مير خانى ١٣٧١ هـ ق دفتر اول : ص٢٨

اين هليـله پـرورده در شكـر چـاشنى تلـخيش نبـود دگـر

كانت منظوراً فيها قويت كما فى النـــوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .

قوله (ص٢٥، س١٢) : «وهوالفـاعل...»

وهوالفاعل فى عرف الأٓلهيين و هوالمفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود المعلول و يكون وجود المـعلول بالنسبة الى وجودالعلة تعلقى الحقيقة استنادى الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشآتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من الفاعل الطبيعى لأٓن الفاعل الطبيعى مبدء الحركة فان البنّاء مثلاً لم يوجد العناصر بل يحرك بشركة العملة اللبنات والأٓخشاب والطّين من موضع الى موضع والبيت الذى فى خيالك توجده بشراشره من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص٢٥، س١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلا...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقّة الظليّة كما انه تعالى واحـد بالوحدة الحقة الحقيقيّة بل لا ماهية لهاايضاً عندالمصنف «قدس سره» و كما انه تعالى ليس داخلاً فى العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلة فى البدن و قواه وليست خارجة عنها .

واما صفة فلأٓنها الحيّة العالمة القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمة و هكذا الى آخر الأٓسماء الحسنى حاكيـة و مجلاة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ[١]»

واما فعلاً فلأٓن لها ايضاً الأٓبداع كما فى ادراكها الكليات والأٓختراع كما فى ادراكها الخياليات وانشائها المثـل المعلقة والتكوين فى مقام فاعليتها بالقصد الحركات الأٓختيارية .

١- س ٢٥ الفرقان آية ٤٥ . «كيف مدالظل نقش اولياء است» .

قوله (ص٣٦، س٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صـدوراً كما فى الدعاء «يا من كلّ شئ قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثلين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص٣٦، س١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشئ ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لاميز فى صرف الشئ فان الشئ لا يتثنّى ولا يتكرّر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التى هى الموضوعات من الثلج والعاج والقطن و غيرها والأزمنة والجهات وباقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشتّتة اذا الشئ لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحد لا تعدّد فيه ، اذ لو تعدّد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللّواحق فلـم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد فى اىّ وعاء يكون و فى اىّ موطن يتحقّق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذّهن .

قوله (ص٣٧، س٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقّى الصور العقليّة الصّرفة التى للأنواع الجوهريه المتأصلة الى المثل النوريه ، لأن هذه شهود تلك من بُعد واما مقصودك الأصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقه الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجه من الوجود الجامع لكلّ وجود ، وجود ، من افـرادذلك النوع مجرداً عن غرايبه و لـه تعيّن نوعىّ واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكلّ وجود لايتعين و غرايب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئيات الماهيّة والعدم بما «هي» بالحمل الأوّلي لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص٢٧، س١٦) : «فوحدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية ... »

فلكل كلّيّ عقلي بل مثال نوريّ مقام كثرة في الوحدة وهو مقام وجدانه بوجوده الواحد الجمعي البسيط كل الوجودات التي لأفراده ومقام وحدة في الكثرة وهو كون هذه الوجودات الحسيّة والمثالية اشعّة ذلك النور وكونها رقايق الحقيقة العقليّة .

قوله (ص٢٨، س٧) : «والا لأوجب عند تعقلنا شيئاً....» [1]

بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهّم المصادرة لأنّ المطلوب وحدة النفس والمأخوذ في الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الأخرى .

قوله (٢٨، س٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط في كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط و المركّبات و الواجب و الممكن والقديم والحادث والوجود والعدم والأنوار والظلم الى غير ذلك و هو بالوجود البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيّات آية الوجود الواجب الملزوم للأسماء والصفات والأعيان الثابتات ؛ واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الأضداد .

قوله (ص٢٨، س١٣) : «مبناه الأتحاد بينهما في المفهوم والعنوان...»

بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما في الأسفار [2] اذلا بدّ في كل حمل من مغايرة مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتمّ ولو كان وحدة

١ـ عند تعقلنا جسماً ... آ، ق

٢ـ الاسفار الاربعة مباحث الوجود الذهني ط ١٢٨٢ هـ ق ص٦٨

محضة لا يستقيم ففى حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الأوّلى التغاير حاصل بالاجمال والتفصيل و كفى به تغايراً وفى حمل الشئ على نفسه و هو ايضاً اولىّ نقول فى بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احدجعلاً مركّباً فقال جعل الجاعل «الانسان انساناً» وقلنا فى ردّه انه غير صحيح لأن الانسان انسان فكأنّا قلنا : الانسان الذى جوّزت سلبه من نفسه هو الانسان الّذى ثبوته لنفسه ضرورىّ و سلبه عن نفسه محال" وكذا قول الحكماء : الانسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل" : اوّلىّ. اى الانسان من حيث هو اى نفس الانسان، انسان" ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً و جزءً له فكأنّهم قالو: الانسان الّذى جوّزتم فى بداهة عقولكم انه فى ذاته موجود مثلاً هو الانسان الذى فى ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان اقرب عوارضه الذى تخلية" عند تحلية" كالوجود الّذى هو[1] بدئه اللازم اذ فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ نفس الشئ ومما ذكرنا ظهر انه ليس من باب حمل الشئ على نفسه الّذى هو غير مفيد على انّ عدم الافادة باعتبار ان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى اى لازم و كذا ضرورى اى بديهىّ لا انّه لا حمل" صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه فى المرتبة و انه ليس المقصود انه هو فى مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّلى" اى «هوهو» مفهوماً .

قوله (ص٣٨، س٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليليّة باعتبار الكذب او المجموع ، والاّ فمعلوم ان كل معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الأوّلى لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وسلبه محال فالموارد التى لا يكذب بالصّناعى الشايع ايضا مثل مفهوم الشئ والامر والذات والماهيّة والكلى والمفهوم و نحو ذلك .

١ـ فى الاحاديث الالهية : يا موسى انا بدك اللازم

قوله (ص٣٩، س١) : «و عدم العدم...»

يترائى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأوّلى ، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميّز" عند العقل والجواب : ان النكتة فى ذكره اشتهار فرديّته للوجود حيث انه من المقرّرات فى العلوم الجزئيّة ايضاً ان نفى النفى اثبات .

قوله (ص٣٩، س٨) : «لا بهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شيئيّة ماهياتها شيئية الوجود، حتى يكون حقيقةً و ذاتاً حقيقيّة من هذه الجهه- والحاصل ان كون معنى ـ الجوهر الجنسى او النوعى مثلاً جوهراً وكيفاً فى الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين وانما يوجبه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شئ واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شيئية ماهيته جوهراً مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوباً ذاتيّاً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظهما كذلك هيهات هيهات اين اين و شيئية الماهيّة وان لم تكن شيئيّة- العدم الا انها ليست شيئيه- الوجود ايضاً .

قوله (ص٣٠، س٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...»

يعنى انها انسان و جوهر نوعىّ بالحمل الأوّلى كالجوهر الجنسى فى العقل كما مرّ و كيفية نفسانيه- بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخياليّة لأنها جزئيات" . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنيّه- وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنيّة الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصيّة جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضاً .

قلت : نعم لا يمكن التخلّص عن الأشكال فى الخيالات بهذا المسلك كما ذكرنا

فى تعاليقنا على الأسفار[١]، الا انه «قدس سره» خصّص التخلّص هاهنا بالأشكال الوارد فى كليات الجواهر حيث قال فى آخر الأشراق السادس : «فبهذا الأصل ينحلّ كثير من الأشكالات المختصّة بالتعقل» و زاد هاهنا ايضاً لفظ فى العقل .

قوله (ص٣٠، س٥) : «ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض ... »

فانهم قالوا : الصور العقليّة نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون ذات الكيفية و يترائى فى الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات التّسع مطلقاً و لمقولة الجوهر فى الذهن دفع لأشكال كون شئ واحد جوهراً و عرضاً لا جوهراً و كيفاً فالمناسب ذكره فى الأشراق السابع لاهنا. و توجيه الكلام انه جمع بين المخلصين عن الأشكالين اختصاراً فان العرض فى كلامه المراد به مطلق العَرَض الأعم من العرض المطلق فعبر عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذى ذكره هذا الفاضل فى المقامين اما فى المقام الأوّل فهو : ان العرض من العروض والعروض هو تعبير عن وجود - الأعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطى بعد تمامية ماهياتها والوجود زايد على الماهيه[٢] فليس العرض المطلق ذاتيّاً للأعراض بل عرضىّ لها اى خارج محمول لا المحمول بالضّميمة ؛ فكون الجواهر فى الذهن جوهراً بالذات عرضاً بهذا المعنى بالعرض لاضير فيه .

واما فى المقام الثانى فهو : ان العرض المخصوص اى الكيف ايضاً عرضى لحقيقة الجوهر فى الذهن لكن للكيف معنيان : احدهما جنس لأنواعه الخارجيـة و هو ماهيّه[٢] اذا وجدت فى الخارج كانت هيئة قارّة غير مقتضية للقسمه[٢] والنسبه[٢] و هو بهذا المعنى ليس صادقاً على الصور العقليّة بل هى من مقولات معلوماتها .

١- الاسفار الاربعة ط١٢٨٢ هـ ق ص ٦٧ .

٢- قال فى حواشيه على هذا الموضع

وثانيهما : عرضيّ وهو عرض لايقتضى قسمة ولا نسبة وهو بهذاالمعنى يصدق صدقاً عرضيّاً علىالصور العقليّة و هوليس معنىالكيف بالحقيقة وفى قوله : لحقيقة الجوهر . تعريض بالبطلان من وجهآخروهو انالجوهر بالحملالاوّلى ليس حقيقة الجوهر وبعضالفضلاء هوالمحقّقالدوانى

قوله (ص٣٠، س٧) : «ولا يصحالقول....»

تعريض بالشيخ حيث قال [1] انالجوهر فىالذهن حقيقةالجوهر فانه يصدقعليه انه ماهيّة اذا (الىآخره)

قوله (ص٣٠، س٩) : «منغيراعتبار ماهو بحذائه...»

فانكل موجود ذهنى فى ذاتهخارجى حيث انّه هيئة النفس و صفته والنفس موجود خارجى و هيئة الموجود الخارجى وصفته خارجية انما موجوديّته الذهنية عندالمقايسة الى ذىالصورة حيث لايترتبعليهالآثارالمطلوبة منالموجود الخارجى الّذى بحذائه .

قوله (ص٣٠، س١١) : «والسر فى ذلك...»

ان قلت قد صرّحالمصنف فى كتبه : ان الوجود ليس له احكامالماهيات بالذات فوجودالجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلكالجوهر ووجودالعرض عرض بعين عرضيّة ذلكالعرض وهو فى ذاته ليس بجوهر ولاعرض فهو تابع للماهيّة وهاهنا صرّح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهذا و صرّحثانياً فىالتفريع التحصيلى و هل هذا الا تناقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا انالوجود مبرز للاحكام الكامنة فى ذواتالماهيات اذ له

١- قالالشيخ فىالشفاء الالهيات مبحثالكيفيات ط قاهره ١٣٨١ هـ ق ص١٤٠ الى ١٤٢ الفصلالثامن فىالعلم وانه عرض «اماالعلم فان فيه شبهة..»

مراتب، فالوجودات الأمكانيّة المستقلّة- تبرز الماهيات الجوهريّة- و احكامها والوجودات الغير المستقلّة الرابطيّة تبرز الماهيات العرضيّة واحكامها وايضاً الوجود واسطة في الثبوت لحصول الجوهريّة- والعرضيّة- للماهيات الأمكانيّة لا واسطه- في العروض وهكذا الكلام في التفريع التحصيلي .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجوهر والعرض في الوجود الموجود بالفعل لا في الموضوع والموجود بالفعل في الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغير لا ماهيّة اذاً (الى آخره) .

قوله (ص٣١، س٣) : «فالطبايع الكلية.....»

اى الكليات الطبيعيّة المعبّر عنها بالماهيات من حيث كليتها اى من حيث ابهامها لأنها الماهيات «لا بشرط شئ» وليس المراد الكليات العقليّة كما لا يخفى وبالجملة ـ الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقليّة في الذهن ليست هي هي بالحمل الشايع، اعتباريّة الماهيات . و كون الشئ فرداً من مقولة بالحقيقة- و صيرورة الماهيّة حقيقة- ، منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شمّت رايحة الوجود وليست هي هي الا بالحمل الأوّلى اذ التشخّص انما هو بالوجود بل هي فرد" من الكيف بالحقيقة- و غرضه توسعة- دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفي مرحلة العقل والمعقول من السفر الأول . في كلامه دلالة على ان الصور العقلية اى الكليات العقليه- فوق الجوهريه- كما ان في كلامه هنا و في مبحث الوجود الذهني من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اى الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهريّة- و بالجمله- ديدنه انّه يشترك معهم في البدايات ويفترق عنهم في الغايات و فوقيّة الجوهريّة المستفادة في كلامه هناك مبينه- على اتحادها بالعاقل وجودا الذى هو النفس التى لا

ماهيّة لها عنده او على انّها العقول المشاهَدة عن بُعدالتى لا ماهية لها كما يأتى فى الأشراق التاسع .

قوله (ص٣١، س١٥) : «فى ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد انّه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامىّ لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتى فى مبحث المُثُل الأفلاطونية بنقل الشيخ الرئيس [1] عنهم : ان اياها اى المُثُل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و ايّاها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مَهبَط الألهام و انّه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر [2] فى الدورة الأسلامية والأمّة المرحومة المحمديّة حيث التقط الفريدة الكبيرة التى نبذوها .

اعلم ان التحاشى من هذا القول له اسباب شتّى لا بُدّ للحكيم التجافى عنها والأنس بمقابلاتها فمنها ما مرّ فى سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرائى لحاظ الموجودات الطبيعيّة بل مرآت اللحاظ بما هى مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشّائين وانكارهم المُثُل النوريّة فان الأتصال المعنوى للنفس الناطقة القدسيه فى الأستكمال بموجودات محيطة واحدة بوحدة حقّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيّة وضعيه لافراد مثاليّة و طبيعيه لها

١- الهيات الشفا ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق ص ٣١٠ الى ٣١٢- بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ فى الحكمة البحثيّة واللدنية .

مماتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتصل بعالم الأبداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمة بالعقل الفعال والمصنف «قدس سره» والأفلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع في عالم الذكر الحكيم وفي عالم الأبداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدرية الجزئية التي اصل هذه الصور الكونية و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الأشراقيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماوية .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الأنسان هذه المشاعر الأدنى الظاهرة والباطنة التي منتهى كمالها الأتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة واستماع الأصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروايح الطيبة و نحو ذلك كما لأهل الكشوف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الثرير وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الذي هو باب الجبروت وبه يستقيم الأتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفعلة فاذا قيل النفس تتصل بهم اوتشاهدذواتا مجردة نوريه جبروتيه حين ادراكها للكليات يعني هذا الباب فلا تحاشى من عدم تخطى المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للألهيات في ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم الأعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمة ارباب الأنواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعي الذي يسع كل وجود كلي عقلي بوحدته كل وجودات رقايقه المثاليه والكونية بحيث لا يشذ عنها شيء منها و لذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس في معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحة في ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقة الكلية ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الأنوار المحيطةالسعيّة لطال الأمر عليك فيمعرفه احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظرلكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذالماهية ، الماهيّة لأن المفروض وجدانك العنوان المطابق لأجل مزاولتك الحدود والرسوم لكونك حكيماً عالماً بالحقايق والوجودات لأن كل منها كاللف للرقايق وهى نشره وكالرتق و هى فتقه و كالمحدود و هى حده .

«ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه [1] .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملأ الأعلى من القلب المنور و فى القلب المنكوس ايضاً ليس حجاب وجودى مضروب بينه و بينهم ولاغطاء مسدول" انما الحجاب عدمى هو اخلاده الى الأرض و اعراضه عنهم لأشتغاله بالجزئيات الداثرة ففى هذا القول كالقول بالتوحيد الذى هو قرّة اعين العارفين ؛ كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد عن اليأس و ضنك المحول فاين الهمّة والتشمّر للطلب والوغول .

عشق آن زنده گزين كو باقى است وز شراب جانفزايت ساقى است
عشق او بگزين كه جمله انبياء يافتند از عشق او كار و كيا
تو مگو ما را بآن شه بار نيست با كريمان كارها دشوار نيست

قوله (ص٣٢، س١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الأعراض اذا كان بالفاعليّة لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً . قلت : العرضيّة المطلقه ليست من الذاتيات للأعراض بل من المعقولات الثانية فلا

١- هذه العباره «كل بسيط الحقيقة...» ليس فى هذا الموضع الذى علق عليه المحشى الحكيم ولا ادرى من اين جائت هذه العبارة فى الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذاالمطلق وان اريد انالسواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فانالسواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار : «اذا فرض[1] الحرارة قائمة بذاتهاكانت حرارة و حارّة» ان قلت ما بال ـ المصنف «قدس سره» يقول باتحادالمدركوالمدرك مطلقاً ومعذلك ربما يقولالتعقل بالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعليّة التشأن والتطور لاالتوليد ولا ابداء شيء مباين و نحو ذلك و اما عدمالتفوّه بالفعاليّة فيالتعقل و اختصاصها بالتخيّل فلاستهلاك احكامالسوائية فيالمعقولات الكليّة المجردة بخلافالخياليات الجزئية المقتدرة المتشبحه[2].

قوله (ص٣٣، س٣): «اما حالها بالقياس الىالصورالعقلية»

خرج بالعقليّة الجهليّة كجبل ياقوت و بحر زيبق و يدالله و عينالله الجسمانيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط فى عالمالوهيّته و صقع ربوبيّته ان قلت فادراك هذهالكليات كيفيكونقلت هذهالعنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى : «وقضى ربّك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثلالعدم الكلى والامتناع الكلى و امثالهما فانالوجودلشموله وسعته وسعالمقابل فضلاً عنالقابل ومن هنا كلّما خلّيت الماهيّة عنالوجود رأيتها متجلية متزينة به .

١ـ فىالتحصيل

٢ـ واعلم ان مسالةالاتحاد كما تجرى فىالصورالعقلية وهى بعينها موجودةفىالصورالخيالية وانسئلتالحق الخلاقية تجرىفىالصورالعقلية والخيالية بملاكواحدولكنفرقواضح بينمرتبةالاتحاد ومرتبةالخلاقية فالاتحاد فى مقامالصعود وارتقاء النفس و فنائها فىالمعقولاتوالعقل بحسب قوتها العاقلة وفنائها فىالخزينةالخيال والبرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفساذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية تصير خلاقة للصور الكلية والجزئية وبماقاله الحكيمالمحشى: «فلاستهلاك احكام السوائية فىالمعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسىالصعودوالنزولوقد ذكرنا تفصيل هذاالبحث فى حواشينا علىالاسفار وحققنا حق هذهالمسالة فى رسالة عليحدة .

وجه آخر فى الأعدام ان فى اللاهوت وان لم يكن عدم اصلاً لأن البسيط الخقيقة كل الوجودات الا ان فى الجبروت اعدام لأن كل وجود فيه فاقد لمتلوّه فهذه ـ الأعدام الكونية كالمربوبات و تلك كربّ النوع لها والعدم فى كلّ وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرّر .

واما الهيولى الكلية و هى جوهر بالقوّة فجوهريّته الأستقلال والقيام بالذات فى عالم العقل .

والقوة هى الأمكان الذاتى هناك و اما ضعف الجوهريّة هنا و شدّتها هناك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة وخاصية النشأة غير ساريه بل محفوظة والاّ لم يتحقق نشآت وايضاً العدم الذى فى عالم العقل مثل العدم الكلى الّذى فى عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهيولى و خرج بالأنواع الأجناس اذ لا ربّ للجنس هناك اذ الجنس ليس ماهيّة تامة بل مضمحلّه تحت الماهيه التامة التى هى النوع فربّ النوع رب للجنس و خرج بالجوهريّة العرضيّه اذ لا عرض فى عالم العقل والا لكان هناك قوّة واستعداد اذ فى مرتبة ذات الموضوع قوة العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو العرضيّة بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسمعهم يقولون : ان طعم السُكّر والسُكّر فى مرتبه واحدة و كذا رايحة ـ المسك والمسك وهذا كما ان الغضب فى البدن ثوران الدم وفى النفس حالّة نفسانية تبعث الآلات لدفع المنافر و فى المجردات المحضة التسليط والقاهريّة وكما ان البياض هنا ذلك اللون المفرّق لنور البصر و فى المجرد شدّة النوريّة وغلبة احكام الوجود على احكام الماهيّه و هكذا فى الصفرة والخُضرة والحمرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرّة البيضاء والركن الأبيَض من العرش و لنفس الكل الدرّة الصفراء والركن الأصفر و لخيال الكل و عالم المثال الدرة الخضراء والركن الأخضر و لطبع الكل

والطبايع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الأحمر و لعالم المادّة الليـل والسواد و خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجنب الأنسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل واحـد .

قوله : و مثل مجردة نوريّة . وجـه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة لماتحتها بمعنى انها من افراد ماهيّة نوعيّة واحدة متفقه في الماهيّه ولازمها كما هو معنى المثليّة .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى للحق تعالى التى هى ارباب الأرباب والكلّ منطوية في وجود ربّ الأرباب و توصيفها بالنوريّة لجمعيّة وجودها تمييز لها عن المثل المعلقة ووقوعها فى عالم الأبداع لكونها غيـر مسبوقة بمادّة ومدّة بل مخرجة من الليس المحض الى الأيس دفعةً واحدةً دهريّةً ووجودها فى صقع الربوبيّة لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الأمكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا ببقائه [1] .

قوله (ص٣٢، س١٥) : «ولا عجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكى وبالمعنى المعنون المحكى عنه من ـ

١ـ فرق بين باقى ببقاء الله و بقاء با بقاء الله درنهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلكه مجردات برزخيه باقى ببقاء حقند ولكن موجودات ماديه باقى بابقاء حقند . بيان مطلب بنحو اختصار ازاين قراراست : عقول بواسطهٔ قرب بحق منديك در حق و فناء دروجه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى عقلى است حد وجودى ندارند و بصـرف اراده ومشيت و لحاظ و شهود حق موجودند . موجودات ماديه باعتبار قبول استكمالات و سريان حـركت وتغير در مقام ذات آنها دائماً متحركند و احتيـاج بفيض جديد ندارند اگر فاصلهٔ موجود بين آنهـا و حق بر داشته شود باين معنا كه موجود متـحرك بعداز استكمالات بمقام عقل محض بـرسد و از عالم ماده بگذرد و احتياج بخلق صورت جديد نـداشته باشد دراين صورت باقى ببقاء حق ميشود وان شئت قلت : ان العقول مطلقاً من صقع الربوبية و ثمرة كونها من صقع الربوبية انها غير مجعولة بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية ، واجبة بوجوبـه الذاتى و قـد حققنا هذه المسالة فى حواشينا على المشاعر وشرحها

المثال النورى والتـــنويع بشئ او اشياءباعتبار انقسام النوع الىالمنحصر فى فرد و الىالمنتشر الأفراد و بيانالمرام انّه لاعجب فى ان يحمل المفاهيم والكليات ـ لطبيعية كمفاهيم الأنسان والفَرَس والثّور والشمس والقمر و غيرها اللاتى حقّها ان يحمل علىالمثلالنوريّة و ارباب الأصنام منها على هذهالأصنام والأفرادالطبيعية لأن هذه رقايق تلك و تلك حقايق هذه ،والرقيقة[1]هىالحقيقة بنحوضعيفوالحقيقة هىالرقيقة بنحو قوىّ شديد، كما انالفصلالمنطقى كمـــفهومى الناطق والحساس ـ الحاكيين عنالفصل الحقيقى كالنفسالناطقة والنفسالحساسة حقّ صدقه و حمله ان يحمل على ضميمها اللّذين هماالبدن الأنسانى والبدن الحيوانى فيقال بعضالجسم ناطق و حساس و بعضالحيوان ناطق وكلحيوان حساس و مناط الحمل ما ذكـــروا وبالجملة علاقة العليّة والمعلوليّة والتقويم والتقوّم اذا كانت مناطاً هناك بطريق اولى لأنها هناك آكدّ .

قوله (ص٣٣، س١٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتمالنشأة ....»

اى : قد علمتم انتقالكم فىالنشأةالأولى منالمحسوسات الىالمثلالمعلقةالتى فىعالم مثالكم الأصغر الذى هو من سنخعالم المثال الأكبر الذى هـــو من سنخ «بَرازِخِكُم» و صور اعمالكم فىالنشأةالأخرويّة الصوريّة والجسمانيـــة فلولا تذكرون لها مع استـــغراقكم فى امثالها واسناخها و كذا علمتم انتقالكم منالاشباه الصوريّة الأخرويّة والمثلالمعلقة الىالذوات العقليّة والمعانى الجامعة والمثل ـ النوريّة «فلولا تذكّرون»لماوراءالآخرةالصورية وهوالحشر الروحانى وتشاهدونها

---

[1]ـ نفس در مقام ادراك كليات متصل باصل وحقيقتهر شئ ميگردد و بعداز اتحاد با عقل مجرد و فـرد حقيقى انواع قهراً رقيقهيى از عقل درنفس ظاهـرميشود . اين رقيقه بنا براتحاد حقيقت و رقيقت از جهتى عين حقيقت كليه و ازجهتى غيرآن ميباشد باعتبار عينيت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقه از هيئات نفساست . مـرحوم آقامحمـدرضا قمشهيى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جوابدادهاست

عن بعد من انهماككتم فيها كما بيّنا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالكم الى معرفة نورالأنوار و حقيقة الحقايق الذى معرفة ذاته و صفاته جنّة الذات و جنّة الصفات سيّما مرتبة حقّ اليقين من المعرفة «فلولاتذكّرون» لغاية الغايات و منتهى النهايات ومرجع الموجودات الا ترى انه كما ان ادراك كل كلىّ عقلى مشاهدة ذات مجردة نوريّة مضى وصفها ؛ كذلك ادراك الكلى الّذى هو الوجود المشترك فيه للمفارقات والمقارنات و هو ابده و اعم من كل شئ مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التى هى اظهر و انور و اوسع من كل نور و فئ و نعم ما قيل [1] :

زو قيامت را همى پرسيده‌اند — كاى قيامت تاقيامت راه‌چند ؟
با زبان حال ميگفتى بسى — كه زمحشر حشرراپرسدكسى ؟

وانما لا يلتفت ولا يتنبّه الأنسان الغافل بهذه الترقيات والعروجات مع وغوله فيها و اختلاسه و تبدّله و صعوده اليها الا نزولها اليه لأنه يظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبيعى و هو منجمد بالجمود الزمهريرى «نسوالله فانساهم انفسهم [2]» .

قوله (ص٣٣، س١٦) : «فان معرفة امورالآخرة على الحقيقة فى معرفة امورالدنيا..»

فان الدنيا دارالحركة بل الحركة الجوهريّة لها والحركة لا بدّ لها مما اليه الحركة فانها طلب لابدّ لها من مطلوب يقف عنده و غاية يسكن لديها وكونهما من المضاف باعتبار كون احدهما اولى والآخر اخرى مثلاً .

١ـ س ٥٦، آية ٦٢

٢ـ والقائل مولاناالرومى دفتر ٦ ط ميرخانى ١٣٧١ص٥٥٠ س٨
اين اشعار در بيان حقيقت حشر واينكه در انسان كامل قبل از وقوع قيامت محشر ظاهرميشود گفته‌است و مولوى خود در بيان اين‌حقيقت قيامت‌كرده‌است . اوله :

زاده ثانيست احمد در جهان — صد قيامت خود ازاو گشته عيان

٣ـ س ٥٩، ى ١٩

قوله (ص٣٤، س٣) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

ای مسئلة الوجود الذهنی .

قوله (ص٣٤، س٨) : «يناسب طريقهم.....»

فان بنائه به علی تحقّق الکیف کما هو مذهبهم الاّ انّ التعاند بینه و بین ـ الجوهرمرتفع بماذکره (قدّس سرّه)والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس منبسط علی الماهیات الذّهنیّة و فی کل بحسبه «فسالَت[1] اودیة بقدَرها...» وبذاته لا جوهر ولا عرَض فهو فی العالم الصغیر الانسانی نظیر الوجود المنبسط و فیض الله المقدس فی العالم الکبیر فکما ان الوجود العینی المنبَسط علی الماهیات ـ العینیّة من الذّرّة الی الدرة لا جوهر ولا عرض ولا عقل ولا نفس ولا غیر ذلك بذاته بل جوهر بعین جوهریّة الجوهر و عرض بعین عرضیّة العرض بالعرض و هو فیض الله و اشراقه «الله نور السماوات والأرض[2]» کذلك هذا الوجود المنبسط علی الماهیات الذهنیّة و هو فیض النفس و اشراقه و هذا معنی قول الشیخ الاشراقی فی العلم «کون الشیء نوراً لنفسه[3] و نوراً لغیره» ومعنی قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب من الوجود . ای الوجود النوری الغیر المخاط بالمادّة فالعلم اجلّ من ان یکون جوهراً او عرضاً نوعیّاً او جنسیّاً و حدّ مفاهیمها هی هی بالحمل الأولی لا بالشایع والوجود وجود النفس والنفس الا انیّة بسیطة ولیست کیفاً ایضاً و تلك المفاهیم ـ السرابیّة ایضاً لیست کیفیات لا بالاولی ولا بالشایع الا مفهوم مقولة الکیف عند تصورها فانه کیف بالاولی لاغیر اذ الکیف بالشایع لا بدّ له من وجود[4] .

---

[1]ـ انزل من السماء ماءً فسالت اودیة... س١٣،ی١٨

[2]ـ س النور ، ی ٩ [3]ـ شرح حکمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٢٥٩

[4]ـ بدیهی است که غیراز حق‌تعالی و فیض مقدس که فعل ساری در اشیاء باشد جمیع موجودات که ←

قوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده انمرتبة واحدة منالوجود وجود للکل والاّ لطوی بساطالمقولات العرضیة کما نسب الیالسیّد السّند لانموجوداً واحداً لا یکون فیالموضوع ولا فیالموضوع ونحو وجودالموضوع لـمیکن قط نحو وجودالعرض و لذا یقـال ترکیبالموضوع والعرض اعتباری [1] .

وما یقال : انالعرض والعرضی واحد . معناه : انالعرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضیّاً محمولاً علیالمعروضوالحملهوالاتحاد فیالوجود ای یلاحظالبیاض اللابشرط مثلاً مرتبة من وجودالمعروضوغیر مباین عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبة واحدة منالوجود وجود لهما .

قوله (ص٣٥، س١٤) : «واما غیر متعلق بشیٔ اصلا...»

عدمالتعلق فیالواجب من باب انتفاء الطبیعة بانتفاء جمیعالافراد وفیالممکن منباب تحققالطبیعة بفرد او افـراد ففیبعضالممکنات اصنافمنالتعلق کمابالفاعل وبالقابل ماهیةً کان او مادة و بالاجزاء وبالشرط وبغیر ذلك .

←

قبول فیض حق نمودهاند و وجودی مخدود دارندو عین ارتباط بغیرند داخل مقولهٔ جوهر ویاعرضند نفس ناطقه انسانی بدون شك جوهراست عقول نیزاز جواهر بشمار میروند صور علمیه بنا باتحـاد عاقل و معقول داخل در حیطهٔ وجود نفسند مفهومکلی از اشیاء خارجی که بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولی جوهر و یا کم و یا کیفند ولیکن باعتبار آنکه با نفس بیکوجود موجودند داخل درحکم نفسند و هر وجودی اعم از وجود عـرض و وجودجوهر داخل مقولهیی از مقولات نیست علم نیز از شئون وجوداست فینفسه نه جوهر و نه عرض استواین منافات ندارد که وجود باعتبار محدودیت نـه باعتبار سریان در ماهیات کهشان وجود منبسطاستمصداق جوهر یا عرض باشد هذا بناءً علی اصالة الوجـود و اما بناءً علی اصالة المـاهیت فـکل حقـیقة قائمة بذاتها جوهـر وما هو عـارض و طـار علی هذهالحقیقة عرض .

۱ـ بنا بر تحقیقی که مصنف در مبحث نفس و اوائلبحث حرکت نمودهاست موضوع با عـرض ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی ، ترکیب انضمامی فقطدر مرکبات اعتباریه است .

قوله (ص٣٥، س١٦) : «والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشئ...»

كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلّق ، اذ الكلام فى سبب ـ الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان المحتاج وما به الحاجة وما فيه الحاجة كلها واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقة وهذه القاعدة جارية فى الوجود دون الماهية فان الوجود الخاص محتاج لذاته فى التحقق الّذى هو ذاته الى الواجب بالذات و اما فى الماهية فالماهية محتاجة فى وجودها بسبب الامكان و هذا ايضاً دليل على انّ الوجود مجعول لانّ المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهيّة محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لانّ الذاتى لا يُعلّل والامكان فى الوجود الخاص هو بمعنى الفقر والتعلق وهو عين ذات الوجود فكون الامكان مناط الحاجة فى الوجود مرجعه انّ الحاجة فى الوجود ذاتيّة والذاتى لا يعلل.

قوله (ص٣٥، س١٧) : «وكون الوجود بعد العدم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علّة الحاجة الى العلة هى ـ الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطاً او شطراً .

قوله (ص٣٥، س٢٠) : «ولوازم الشئ .....»

الكلام فى ان الكلام فى مناط الحاجة لا فى نفس المحتاج كما مرّ ثم ان المصنف (قدس سرّه) يستعمل هذه الكلمة كثيراً اعنى لازم الشئ غير مجعول سواء كان لازم الماهيّة او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامّة : فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شئ من اللازم بمعلول فلا شئ من المعلول بمعلول وهو سلب الشئ عن نفسه . و دفعه : بأنّ المراد من قوله : لازم الشئ غير مجعول انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل الملزوم والى غير الملزوم واما اليهما فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم غنيّاً عن الجاهل فاللازم غنىٌ عنه بغنائه

فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقية و ايضاً اللازم قسمان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعله وعدم الجعل انما هو فى الأول لا فى الثانى كيف واللزوم فى الثانى تأسيسه بنفس الجعل والعليّة [1].

قوله (ص٣٦، س٨) : «فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»

اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لأن الكلام فى سبب احتياج الوجود المتعلق بالغير.

قوله (ص٣٦، س١٢) : «واما الامكان فهو امر اعتبارى ....»

فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهيّة فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الأمكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة فى الاثبات لا فى الثبوت.

قوله (ص٣٦، س٣) : «كما لا يكون معلولا لعلة مباينة....»

والا لزم الأمكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكونه خفيف المؤنة وليس الا السلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العليّة اذ لا صلوح للعلية لكونها حيثيّة عدم الاباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للأمكان للمعلوليّة لأنه السلب.

قوله (ص٣٦، س٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»

بمقتضى لزوم السنخيّة بين العلّة والمعلول فعلّة الوجود وجود و علة العدم

١ـ ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل والفاعل الحقيقى والجاعل الأصلى هو الحق الاول وماقيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل لأن صرف امكان الذاتى اوالامكان الفقرى (بناءاً على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل

عدم و علّة الماهية ماهيه" فالوجودالخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود فى ـ الـوجود .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة اوالدائرة ...»

يعنى يمكننا تتميم البرهان من دون الاٴستعانة بابطال التسلسل لئلاّ يتطـرق منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغيـر المتناهية فى حكم ممكن واحد سواء كان امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الاٴحاد بالاٴسر وجود سوى كل واحد واحد كما عند بعضهم فلاٴن الاٴشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع متقوم بالاٴحاد واما ان لم يكن له وجودسوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغـير [1] .

قوله (ص٣٧، س٨) : «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفاتيّة اوالاٴفعاليّة" كوجود زيد فانه مضافاً الى الله تعالى ايجاده فليس فيه جهة امكانيّة او امتناعيه" اى ليس فيـه فقد اذالمفقود عن شئ اما يمكن له كالكتابه" للاميّ او يمتنع لـه كالكتابة للجماد ففى موضوع الفقد تركيب لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص٣٧، س١٥) : «فلكل منهمـا اذن مرتبة...»

مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكمالات مادونه بما هو كمال بمعنى انه منه و الـيه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقـد لكمالات معاليل ـ

١ـ والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصـد الاشارات فى اثبات الواجب من احسن الادلة التى اقيمت فيهذاالمقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشئ ما لم يجب لم يوجدو مالم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معـلول مادامى كـه جائزالعدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميـداندوجود پيدا نمىكند . عدم شئ وقتى ممتنع ميشود و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد. والا يلزم انلا يتحقق سلسلة الوجودات من راس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اظلاله بل انها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غيـر فقيد .

قوله (ص٣٨، س١١) : «كما يقول المعتزلة المعطلون...»

وهؤلاء هم القائلون بالنّيابة اى ذاته تعالى نايبه مناب الصفات فصـفه العلم عندهم منفية لكـن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : «خذ الغايات ودع المبادى» وهكذا فى باقى الصفات و اتّماوقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرّفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مـراتب كالمعنى المصـدرى والكيفيّة النفسانية فيه ، والجوهر النفسانى كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلانى كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل العصمة «علم كله قدرة كله سمع بصر كله» لأن الكل له بعض فحقيقة الصفة وحقها ثابتة ولا صحّة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحته ولا صفه زايدة صدقت وان قلت صفة مستقلّة قيّومه بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضاً فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحـد .

قوله (ص٣٨، س١٢) : »من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينيّة صفاته لذاته بانها لو كانت زايدة لزم الكثرة فى ذاته و هويّته من ذات و صـفة ، و ايضاً صفاته كثيرة وايضاً من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انّه لو كانت زايدة كانت فى مقام ذاته قوة الصفات والقوّة التى فى الأمـر الواقعى امكان استعدادى لا ذاتى ، لأن الذّاتى موضوعه الماهية ولا ماهيّة ولا ماهيه له تعالى وهو الوجود الصرف الّذى محض الواقع وعين الأعيان والامكان الاستعدادى موضوعه المادّة والمادّة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً

قوله (ص٣٨، س١٣) : «قبول وفعل»

اشارة الى دليل آخر و هو : انها لو كانت زايدة على ذاته كانت عرضيّة و كل عرضى معلل ولا يجوز ان يكون علّتهـاغير ذاته و الاّ لزم استكماله بغيره فعلّتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما فى كل اتصاف بصفة زايدة فيكون شئ واحد بسيط فاعلاً وقابلاً بالنسبه الى شئ واحد و هومحال.

قوله (ص٣٨، س١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا فى انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شمّت رايحه الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجودالحق سبحانه ليست الاّ بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا فى الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخّر فى الوجود فالأعيان و مفاهيـم الأسماء والصفات والذّات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهيّة له و مفاهيم الأعيان الثابته لوازم الماهيّة له لكن لا يجوز اذ لا حدّ له «من حدّه فقد عدّه [1] » .

قوله (ص٣٩، س٤) : «وهى العناية الأزلية» .

العناية هى العلم بالنظام الأحسن الّذى يكون منشئاً للنـظام الأحسن و هى عند المشّائيين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات فى علمه الحضورى السابق اى اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و فى لفظ المشيّة اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفـعل و فى اعتبار العـلم والمشيّة فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحّة الفعل والترك لأن الصحّة امكان وواجب الوجود

١- كما قاله الامـام عليه السلام ، فى خطبة موجودة فى النهـج .

من جميع الجهات فلا يعتبر فى قدرته الواجبة امكان ذاتى ولا امكان وقوعى و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتاً غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئله اخرى و ليست القدرة الاصدور الفعل عن علم و مشيّة .

قوله (ص٣٩، س١٠) : «من ارتسام صور الاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الأشباح الى المذهبين فى العلم الحصولى احدهما ان الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لأن صورة الشئ ماهيّته اى هو بها هو بخلاف شبح الشئ اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها [٢] .

قوله (ص٣٩، س١١) : «ولا كما ذهب اليه الاشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الأمر و الواح الأعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الأذهان بالنسبة الينا . والمثال يكون اطبق اذا صار ما فى صفحة الأذهان قويّاً بهمّة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة» و هى ما عدى الأول اى العلم الحصولى لأنه باطل عنده (قدس سره) فالأتحاد والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً فى العلم الذى مع الأيجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه [١] الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الأعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكّة عن كافّة الوجودات كما يقوله

١ـ لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشيء و يلزم منه التكرار فى التجلى كما لا يخفى .
٢ـ ومن البديهى ان قول المعتزلة فى ثبوت المعدومات لا يقبل التاويل لأنهم قالوا بالثبوت فى الخارج لا فى العلم و مرادهم المفهوم كما قاله الصوفيه واهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علميه لا مفاهيم صرفة وان الاعيان بوجه تحقيقى و مشرب كشفى بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقايق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الأفراد المادية .

المعتزله- فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيليّة بالماهيات التى فى العوالم ووجوده تعالى مابه الأنكشاف لكل الـوجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الأعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملاً لطريق الصوربان يكون قيامها صدوريا و تكون مأوّلة الى المثل النوريّة كما ارجع المعلم الثـانى المثل الأفلاطونيّة الى الصور العلميّة .

قوله (ص٤٠، س٣) : «ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقه- كل الأشياء بنحو اعلى و سيأتى فى موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شئ عليم[1]» وقوله «وما يَعزِب من ربّك مثقال ذرّة فى الأرض [2] ولا فى السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته وكلّ الماهيات والأعيان الثّابتات لأنها لوازم غير متأخّرة فى الوجود ولها علم بها تفصيلاً لا تفصيل فوقه لأنه عالم نفس الأمر وماهى عليه و شيئيّة الشئ بتمامه لا بنقصه وتمام الشئ وجوده اللاهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهيّة فهذا هو العلم الأجمالى فى عين الكشف التفصيلى والأجمالى تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العلميّة الواحدة وما به الأنكشاف الواحد لأن الماهيّة وان كانت مثار الأختـلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى ماهيّة الحجر من ماهيّة القمر مثلاً لكن الوجود مركز ـ الأتفاق و مدار السعة والجمعيّة يحكى بوحدته الجمعيّه- من كل وجود و ماهيـه- لأن تلك الوحدة ليست عـدديّة حتى لايحكى الا عن واحد عددىٍّ بل وحدة حقّة حقيقيّة فلا يعزب شئ عن علمه لا وجود لأنه واجد لكل وجود بوجوده ولا ماهيّة لأن جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

١ـ س ٢، ى ٢٧ ٢ـ س ١٠، ى ٦٢ ، وما يعزب عن ربك ...

قوله (ص٤٠، س١٠) : «واعلم ان امرالمـرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ فی ظلمة حتی بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأی عکوساً لأعلی النهایة وصوراً حسیّة حسیة لا اصولها تعلق بها و قضی منهاالعجب ولم یعـرف انها عکوس بل اصول و هکـذا صورالعالم والعارف یعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زیر دارد آنچه دربالاستی»

قوله (ص٤٠، س١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجودالأشخاص المقترنة بجسم مشف»

یعنی علی جمیع الآراء المذکورة تکـون الصورالمرئیة فی المرآت موجودات حقیقیّة وعندنا لیست کذلك اذ لا حقیقة لها ولا وجود الاّ کوجود السراب الحاکی عن الماء و لیس بماء و کوجود الصداء [٤] الحاکی عن النداء فهکـذا فی المرآت التی هی الوجود الحقیقی لصفائه و صقالته والصور مرئیّة فیها من المـاهیات السرابیّة الأعتباریّة فلا وجود لها حقیقة ولیس الوجود منفیاً رأساً ولو بنحو الحکایة کالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس علی الرمال والسباخ موجود و ماء عنـد ظماء ماء الملح الأجاج الدنیوی وکذاالماهیات عند اهل الکثرة ان قلت : هب ان الماهیات کذلك لکن الصور المرآتیـّة موجودات حقیقیّة اذ لها شیئیة وجود البتّة . قلت: المراد انها لیست موجودات مستقلّة بحیالها بل العکس بما هو عکس ظهور العاکس و وجوده له ولهذا کان مرایا لملاحظة العاکس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم یکن عکساً ولم یسر حکمه الی الغیر [١] » .

---

[١] واليه اشار من قال :

«هـر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و دیگرها صـداست»

هرچـیز که غیـر حق بیاید نظـرت نقش دومیـن چشـم احـول بـاشـد

ولکن الوجود العکسی التبعی لا ینسلخ عـما هو علیـه و اذانظرته بعین الاستقلال والتمامیة مـا عرفته کما هو علیه والوجود الظلی وجود تبعی دائما والعین الثابت الممکن لا یتغیر

قوله (ص٤٠، س١٩) : «كما عليه المتكلمون»

اى بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : «ولا موجود اصيلاً كما عليها الحكماء» اى حكماء الاشراقيون بل ـ الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردى ومن تبعه لان حدسى انه لم يتوفوه باساطين الحكمة من السابقين .

قوله (ص٤١، س٣) : «فان جهة الايجاد للاشياء والعالمية بها فيه واحدة ..»

المراد بالايجاد الحقيقى لا المصدرى

وهو الوجود المنبسط الذى طرد العدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن ذلك الوجود مضافاً الى الحق تعالى ايجاده الاشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما قال ان وجود الاشياء عين علمه بها اراد بها ايجاد الحق اياها و بعلمه المصدر المبنى للفاعل اى عالميته بها لا المبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشراقى : ان علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له فى قوله «فوجود الاشياء له» اشارة الى ان وجود الاشياء مضافاً الى الحق تعالى علمه بها واما وجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم الاستكمال بالغير و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كما قال على عليه السلام «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله» فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى هذه الكلمة اشارة الى: ان الوجود مضافاً اليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لان ما به الامتياز يكون ما به الاشتراك فلا يكون علمه متغيراً و متغايراً .

واعلم انه كما ان اصل مسئلة العلم معركة للاراء كذلك مسئله علمه تعالى بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيرها ،لكنها على غير اهله صعب عسير و عند اهله سهل يسير فان جميع الازمنة والزمانيات بالنسبة اليه تعالى كالآن و جميع الامكنة والمكانيات كالنقطه بل هذا هكذا عند مقربى حضرته فضلاً عن جنابه الاقدس فلا

ماضى ولا حال[1] ولا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه ولا يخرج عن ملكه و سلطانه شئ من آلائه فكل فى حده حاضر لديه ولا دثور وزوال بالقياس اليه ماعندكم ينفد وما عندالله باق كيف ولو كان الماضوية والمستقبلية مناط العدم لم يكن ببديهة العقل فرق بين ما كانت ماضويته مثلاً «بآلاف سنين» وما كانت بدقيقة ، فلم يكن العالم موجوداً اصلاً اذ لا يقف القسمة عندحد وليس له وجود قار فالكل بالنسبة اليه تعالى ثابتات واجبات وان كانت فى انفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان نصيب عينيه وجود الأشياء الذى هو الاصل ويشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء ذهنية و خارجية فعليه و مقداريه فيرى حينئذ ان لا رجع ولا تكرار فيه ولا تغير ولا تكثر .

قوله (ص٤١، س٥) : «فقداهتديت اليه»

من انه يرجع الى ان البسيط الحقيقى كل الاشياء .

قوله (ص٤١، س٨) : «من صور حقايق الاسماء»

يقال للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الأسماء فالصور علم تابع للمعلوم الذى هو حقايق الأسماء و كون حقايق الأسماء معلوماً بوجهين :

احدهما : ان النحو الأعلى من كل معلوم كونى منطو فيها و شيئية الشئ بتمامه

١ـ وليس عند ربك صباح و لا مساء .

٢ـ اعلم ان باطن وجود الحق لا يظهر ولا صورة له لان صورة الشيء عبارة عن ظهوره ولكن من حيث احديته و واحديته يتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدية صورة احدية الوجود والاحدية باطنها فالاسماء صورة الحق من حيث تجليه فى الواحدية والاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هى صورة الاسماء لان كل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمى هى الاعيان الثابتة والعين الثابت تقتضى الظهور و مبدء ظهوره انما هو الاسم المتجلى فيه والمناسب له فالحقايق الخارجية صورة الاعيان المتقررة فى العلم .

واعلم ان فى كلام العرفاء فى بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء اى الاعيان دقايق و بطون معنى لا يسعه البحث النظرى .

و ثانيهما : انالمعلوم هوالمحكى عنه سواء كان سابقاً او لاحقاً و هذهالصور حاكية و مُعربة عن حقايق الأسماءالمكنونة المخزونة ومن هنا يقال لها : صور الأسماء كما مرّ واماالعلمالمتبوع للمعلومفهذهالصور بالنسبة الىالموجودات العينية ايالكونيه اللايزاليّة و يمكن ان يكونكلمة من بيانا للمعلوم الواحد فىالمقامين ولكن المتبوعية فىالتحقق والتابعيّة فىالتلون والاختلاف لأن علمالله‌تعالى واحد والتوجيهالأول اولى و اظهر .

واعلم ان متبوعية علمه تعالى للمعلوم ؛ قولالحكماء حيث قالوا : ان علمه‌تعالى فعلىّ والتابعيّة قول بعضالمتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعاً للجبر بزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة والشّقاوة علة لهما .

وقالالشيخ العربى فى تفسير قوله تعالى : «وما ظَلَمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون» ما عاملناهم اى فيما لا يزال الأبما علمناهم وما علمناهم الا بماهم عليه واعطينا انفسهم اى اعيانهمالثابتة فىالازل[1]

وقالالمحقق الطوسى «قدس سرّه» فىالتجريد «العلم تابع[2]» بمعنى اصالة موازنته فىالتطابق والحق ان علمه منشأالوجود والوجود خير و نور لا منشأالماهيّة بالذات فضلاً عن ماهية الشقاوة والعصيانونحوهما ولذا جعلناالتابعيّة فى صور

١- والعرفاء ايضا قالوا بعلية علمه و سببيتها للمعلوم بلاشك . مراد محيىالدين غيراز آن چيزىاست كه حكيم سبزوارى گمان كرده‌است، علم واحد نزد عرفاعلت معلوم خارجى است از جهتى و تابع معلوماست از جهت ديگر ، علم علت معلوماست باين اعتبار كه‌حق‌تعالى اعيان ثابته را بر طبق مقتضيات اسماء كه سبب ظهوراشياءاند درخارج بفيض‌مقدس وجود ميدهدعلم تابع معلوماست باين اعتبار كه اسماء حق برطبق مقتضيات اعيان ثابته در اعيان متجلى ميشوند وسببوجود تجلى اسماء در اعيان رقيقه عشقيه حق است كه بر همه عالم وجود و ظهور داده‌است .

در ازل پرتو حسنت ز تجلى دم زد عشق پيدا شد و آتش بهمه عالم زد

١- الهيات شرح تجريد ص٢٠٥

الأعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الأسماء التى هى حقايق الأشياء بوجه اعلى .

قوله (ص٤٣، س٢) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية» اى لا حد من الاجزاء العقليّة ولا حد من الأجزاء الخارجيّة فـان بعض الحكماء جوّز التحديد بالأجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعـد قوله : «فلا معرّف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حدّ له لا برهان عليه .

ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء البرهان على الشئ مبنى على انتفاء العلل الأربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حدّ لـه [1] ولا علّة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرّق هذا السؤال والأكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضاً جيّد لأن نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء العقليّة والخارجية يستلزم نفى علّة الوجود وايضاً انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادّة والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفيها بقول مطلق كاشف عن نفى الماهيّة ، و ما لا ماهيّة له لا علة له مطلقاً .

ان قلت : لا ماهيّة للعقل الكلى ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره» والشيخ الأشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجدان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه الشدّة النوريّة فلوجود العقل حد فهـو مركب من الوجود والنهاية اذ المـعلول لا يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حدّ فله ماهيّة .

١ـ كتاب المبدء و معاد ط ك ١٣١٥ هـ ق ص١٢ .

قلت : هذاالحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد[1] ترسم هذاالحد ؛ الحد بمعنى الماهيّةبشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادّة ولواحقها والراسم غيرالمرسوم كالنقطة الجوّالة ترسم الدايرة و ليست بها والتوسط يرسم القطع وليس به والنقض بالوجودالخاص الأمكانى حيث انه لا حدّ له مع ان عليه البرهان لأنه مجعول بالذات مردود باتّه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حدّ له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلّك تقول : هب ان ما لا حدّ له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضاً قد برهن بشئ على شئ و ليس احدهما علّة للآخر ولا معلولاً له كقولنا: كلّ انسان ضاحك ، و كلّ ضاحك كاتب، فان الضّحك والكتابة ليس شئ منهما علّة للآخر بل هما معلولا علّة ثالثة .

قلت : البرهان عند الألهيين فى اصطلاح خاصٍّ منحصر فى اللّم . قال الشيخ فى الهيات الشفا : «لا حدّ له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كلّ شئ انما عليه

١- منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والنفاد الذى لازم للوجود المعلول لان التساوى فى الوجود و مرتبته ناقض للعلية والمعلولية والمعلول لا بد وان يكون متنزلا عن العلة و هذا النفاد هو الماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطا محضا بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهرا من الحق ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فى الاشياء يتعدد ويتكثر والحد ليس الا الماهية هذا الحد والنفاد ان كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس والفصل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فى البسائط كالعقول الطولية والعرضية نعم الجوهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبدء الآثار و ما قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهره مطابقا للقواعد المقرره اللهم الا ان يقال ان الماهية فى العقول لقربها الى الحق لفناء وجودات العقول طرا فى الحق و كونها وجودا واحدا شخصيا ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكيم المحشى فى تقريب كلام المصنف لايخلو عن المناقشات بل للتامل فيما ذكره مجال واسع .

٢- اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص٢٤ .

الدلايل الواضحة»[1]. وقال فى النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللم» و من هنا قالوا: «ذوات الأسباب لاتعرف الا باسبابها» نعم الالهى بما هو منطقى يطلق البرهان على الانى ايضاً و فيما هما معلولا علة ثالثة جواب آخر هو انه فى الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلة و بها يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل فى المثال المذكور الأنسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصه الكتابة فيؤل الى اللم .

قوله (ص٤٣، س٣) : «اذا الحد والبرهان متشاركان فى الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان فى النجاة بقوله : «انا كما لانطلب العلة[2] بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب" ، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية و ايضاً فان العلة الذاتية مقومة للشئ فهى اذن داخلة فى الحد فى جواب ما هو فيقال اذن الداخل فى الجوابين مثاله ان يقال : لم انكسف القمر . فتقول: لأنه توسط بينه وبين الشمس الأرض ؛ فانمحى نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الأرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لايكون عند التحقيق حداً واحداً فى البرهان بل حدين اى لايكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان اولاً وهو الحد الأوسط يكون فى الحد محمول بعد الأول والذى يحمل فى البرهان ثانياً يكون فى الحد محمولاً اولاً . لأنك تقول فى البرهان ان القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس و كل مستضيئ من الشمس يتوسط بينهما الأرض فانه ينمحى ضوئه فينتج ان القمر ينمحى ضوئه، ثم تقول: والمنمحى ضوئه منكسف

١ـ الهيات الشفاء ط قاهره ١٣٨١ هـ ق ص ٣٥٤ فى هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائل ...

٢ـ اوائل النجاة ط قاهرة ص٢٧

فاوّلاً حملت التوسط ، ثمّ الانمحاء . وفي الحدالتام تورد اولاً الانمحاء ثم التوسط. لأنّك تقول : انكساف القمر هو انمحاءضوئه لتوسط الأرض بينه و بين الشمس» انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات : ان هذاالحد الذى يشاركه البرهان ثلاثة اقسام حدٌّ هو مبدء البرهان ، و حد هو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ، ففي المثال الذى ذكره الشيخ ان جمعت بين الأمرين فى حدالخسوف كما مرّ فهو الحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلّة التى هى التوسّط ، و قلت : خسوف القمر توسط الأرض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدٌّ مبدء البرهان و ان اقتصرت على المعلول الّذى هو الانمحاء وقلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهو حد نتيجة البرهان . مثال آخر اذا قلت :فلأن يريدالانتقام و كل من يريدالانتقام يغلى دمه ؛ ففلان يغلى دمه ، ثمّ قلت :وكل من يغلى دمه يغضب ، ففلان يغضب . فان جمعت فى الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لارادة الانتقام ، فهو حدٌّ تمام البرهان وان اقتصرت على العلّة و قلت: الغضب ارادة الانتقام ؛ فهو حدٌّ مبدء البرهان وان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛ فهو حدٌّ نتيجة البرهان .

قوله (ص٤٣، س٦) : «وحدود جميع الحقايق الامكانية واقعة فى حده» .

ليس المراد به ما يترائى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب كما مر فى البدن تأثير او ثوران دم و فى النفس حالة نفسانيّة و فى المجرّدات القهر فروح معنى الغضب مأخوذ فى مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لأنه نشأ من خصوصيّة هذه النشأة البدنيّة و قدمر الأمثلة الاخرى فتذكرو قريب من هذا ما يقال معترضاً على القائلين بان لكل ما فى هذاالعالم صورة فى عالم اعلى: ان [فى] هذاالعالم هيولى فيلزم

تحققها فى العالم الأعلى فيجاب بان الهيولى من خصوصيّة هذه النشأة الطبيعية التى هى دار القوّة والأستعداد و انهم حيث صرحوا بان : لكل ما فى هذا العالم صورة فى عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصيّة النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها فى كل موطن والا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشاة بالهيولى نعم الماهيّة المطلقة من كل شئ محفوظه- فالأمكان الذاتى الذى فى العقل الفعّال هو حقيقة هذا الأمكان الأستعدادى فاذا تنزل صار هذا الأستعداد والقوّة المتجوهرة الهيولانيّة ، و هذا معنى الخطيئة [1] التكوينيّه- التى كان لا بينا آدم عليه السلام او لآدم النوعى فى جنّة الصفات او جنة الافعال الأبداعيه- او غيرها فلولاه لم يحصل الهيولى التى هى مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : انّ الماهيات صور علميّة لوازم لمفاهيم الأسماء والصفات فى نشأة العلم الأزلى قبل وقوعها فيما لا يزال و قد قلنا انّه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفاتيّة انها ماهيّة جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهيه- فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصّفات ـ الكماليّة اخذ مفاهيم الصفات و لوازمها فى مفهومه .

قوله (ص٤٣، س٨) : «فالعالم صورة الحق واسمه...» .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الأمكانيّة مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .

و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١ـ وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التى رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة مذكورة فى الكتب السماوية والاخبار المروية والآثار الواردة عن اقدمين الحكماء و متالهة اليونان .

فیری السمیع البصیر المدرك الخبیر لاالحیوانات ویشاهدالسبّوح القدّوس لاالملائکة ویری الله لاالانسان بالفعل و هکذا .

و ثالثها : ان یری الذات الاقدس ولا یری الأسماء والصفات کما قال سیّد ـ الموحّدین علی علیه السلام «کمال الاخلاص نفی الصفات» وما ذکره المصنف «قدس سرّه» من المقام الثانی

قوله (ص٤٣، س٣) : «من الذات والصفة»

ای المبدء للاشتقاق .

قوله : «اعم من ان یکون ...[1]» یعنی ان الابیض مثلاً له ثلاثة مصادیق

احدها: الجسم الذی له البیاض فقط.

والثانی : مجموع الجسم والبیاض و یقال لهما الابیض المشهوری کالمضاف ـ المشهوری .

والثالث : نفس البیاض وهو الابیَض الحقیقی کالمضاف .

قوله «کالفرق بین المعنی الثانی والثّالث» ای القول بانه الصفة والقول باتّه ـ الذات مع النسبة .

قوله (ص٤٤، س٧) : «او کالفرق بین المرکب والبسیط»

یعنی ان کان الاسم فی عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق کالمرکب والبسیط وان کان هو الذات المضافة الی الصفه فالفرق کالمعنی الثانی والثالث للمشتق .

قوله (ص٤٤، س٧) : «فانهم صرحوا» :

قال العرفاء : حقیقة الوجود[2] مطلقاً بلاتعین هی الذات والمسمی و تلك الحقیقة

١- فی النسخ التی رأینا : «اعم من ثبوت الشیء..» ولیس لفظ : اعم من یکون . فی النسخ الموجودة عندنا

٢- والحق ان السالك لك فی اوائل السلوك یری المظاهر فقط و بعد ترقیه عن هذا المقام و وصوله الی عالم الاسماء یری الاسماء فقط فی مقام فنائه فی الاسماء و بعد الترقی عن هذا المقام یری الذات فقط بعد مقام الصحو بعد المحو یری الذات فی الاسماء والاسماء فی المظاهر و یری الوحدة فی الکثرة والکثرة فی الوحدة .

مأخوذة بتعين نورى هى الأسم مثلاً انيلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهى الأسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهى الأسم العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحسى فياضة للأشعة العقليه التى هى الأنوار القاهرة والأسفهبدية عن علم و شعور فهى الأسم القدير وان يلاحظ انها المعربة عما فى الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون جاء الأسم المتكلم و هكذا فكما ان الذات والمسمى تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظه التعين الكمالى فى الأسم دون الذات و نفس هذا التعين هى الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات و مايقال ان الأسم غير المسمى فهو ايضاً صحيح بوجه اى بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص٤٤،س١٠) : «ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك ....»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتبى الذى هو ادنى من الوجود اللفظى للشئ هكذا اذا اخذ عنواناً وآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماء الله تعالى الكتبية ولا يجوز مسّها بلاطهارة ولو لم يتصور فى الوجود الذهنى الذى هو اعلى منهما و ان كان ادنى من الوجود العينى والحال انه على التحقيق الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ماهيات الأشياء محفوظة فى الذهن والعين والذاتى لا يختلف ولا يتخلّف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته....»

قد تصدى لبيان ماهيّة الواجب ولم يتعرض لبيان انيّته مع انه هو المطلوب و ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقيّة لوجهين : احدهما ان فيما لا

→

٣- بشرط ان لا يكون عدم التعين قيداً و لذا عبروا المتاخرون عن هذا الوجود باللابشرط المقسمى ولما كان هذه الحقيقة غير متعين بخسب الذات يقبل جميع التعينات .

ماهيّة له سوى الأنيّة،بيان الماهيه بيـان الأنيّة . و ثانيهما : انّ النتيجة المطلوبه مطويّه هنا و هى عكس ما ذكره صريحاً ،اى ما لا يكون وجوده الاّ عين ماهيّتـه و ذاته ؛ يجب وجوده لم يذكرها صريحـاً لوضوحها ولأنّه اذا كان الأصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقا و اما المذكور صريحـاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلـم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكرفى هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهيّة و سيـذكر نفى الشريك بقولـه :«فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص٤٥، س٢) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهيّة فان الشئ لا يثنى بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادّة والموضوع والمتعلق فتعدّده بالماهيّة ولا اقل من تحقّقها فى احدهما و عدمها فى الآخر ليحصل التميز فيصير معلـولاً لأن وجوده عرضىّ و كل عرضىّ معلّل .

قوله (ص٤٥، س٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اى لكل منهما حاجة «ما» الى الأخرى لا ان يكون موجده والموجد هو الله و كلمته اما الهيولى فلانه قوّة صرفة فلايكون معطيّة للفعليه و اما الصورة فلانّ فعـل الجسمانى بمدخليّة الوضع والهيولى غيروضعيّة ولهذا يقال ان الصورة شريكة العلة.

قوله (ص٤٥، س٦) : «ولها موجـد غير جسمى»

لم يقل فلها بالفاء ايماء الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهى الأبعاد منها ان عليه الجسم والجسمانى مشروطة بالوضع و هى لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لايمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيمالايجوز واحد فلوفرض كون نارعلة لنار فعليّة هذه ومعلوليه تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لأحدهما فى العليّة و للأخـرى فى المعلوليّة

بل يلزم ان يكون كل نار علّة- للاخرى بل‌علة- لذاتها و هو محال و ان كانت العليّة لانضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علّةعلّة والجسميه- بما هى جسميه- اعنى مـا يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه-على زوايا قوائم طبيعة نوعيه- متواطيه- لا تفاوت بين افرادها فى نفس ذلك المعنى‌فكيف يكون بعض افرادها علّة لبعض يدل عليه ما ابطلوا بهالاجرام الصغار الصـلبةالذيمقراطيسيّة .

قوله (ص٤٥، س٧) : «من جهة حدوثهاوتجددها....»

جعله عطفاً تفسيريّاً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركةالفلكيّة معناهالتجدد الذاتى والاستمرار التجـددى لا غير وحافظيّة الفاعل للزمان و محدديّته للمكان من‌باب‌الاسنادالى‌العلة البعيدة على‌مذهبهم‌اذالحافظ لذاك هوالحركة والمحدّد لهذا هو جسم‌الفلك الاقصى و سيأتى ما هـو التحقيق عنده .

قوله (ص٤٦، س٣) : «والبرهان قائم على‌تعددالعالم كما بيناه فى موضعه ... »

ومن‌البراهين عليه سوى ما ذكروه انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انمـا هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكـون‌الافلاك مقسورة دائماً لان‌التعدد بالفكّ والقطع والقسر لا يكون اكثرياً فضلاً عن‌الدوام و هذا غير ما ذكره‌المعلم الاول من ان‌العناصر فى‌العوالم مقسورة دائماً وايضالو تعدد وكانت‌الافلاك مقسورة دائما لم يكن مستكفية والافلاك والفلكيات مستكفيـة .

قوله (ص٤٦، س٥) «هو اوثقها ...»

لعدم تطرق‌المنوع اليه او قلته جدّ لا فطرية مقدماته و اشرفها لانّ‌الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادةواسرعهافى‌الوصول لان حيثيّة الوجود كاشفه- عن الوجوب و كيف لا و هو حيـثيّة الاباءعن‌العدم و لان‌الوجود متصور ابده من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الاغيار لان‌النظر فيه

الى‌الوجود و هو ليس اجنبيّاً عن‌الوجوب‌الذاتى و غيراً له بل صرف‌الوجود هو ـ الوجوب الذاتى بخلاف الطُّرُق الأخرى فان‌الامكان مثلاً مع سخافته و خستّه اجنبى عن‌الوجوب و من‌الأخفياء و ليس‌معادلاً للوجود فى‌الظهور والجلا فكيف يكون الخفى دليلاً على‌المجلى و كيف يكون‌الأمكان اوالحدوث اوالحركة او ـ الماهيّة او نحوها مفروعاً عنها فى منصة ظهورالوجود ليكون دليلاً على ما هو صرف الوجود بل‌الظهور والجلا والمفروغيّة عنه‌حق‌الوجود فهوالنور الحقيقى الّذى هو ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هوالدليل على‌ذاته و على غيره «الغيرك من‌الظهور ، ما ليس لك ، حتى يكون هوالمظهر لك متى‌غِبتَ حتى تحتاج الى دليل يدل عليك او متى بَعدتَ حتى يكون‌الآثار هى التى‌توصِلُ اليك، عميت عين لاتراك ولاتزال[1] عليها رقيباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل‌له من حبك نصيباً» .

قوله : «وهو طريقة الصديقين...»

ان قلت : كيف يكون فيه‌الاستشهادبه تعالى عليه و قصرالنظر الى وجهه‌الكريم وقدتعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجاً ذاتياً . قلت : للسنخيّة التى فى مراتب‌الوجود و قد مرّ انه كنوع واحدوحدة حقة ذات‌مراتب متفاضله غيرمرهون باوليّة او اولويه او غيرهما و ان‌الوجود‌المتعلق عين‌الربط كالمعنى الحرفى و ليس شيئاً على حياله و انه متقوم تقوماً وجودياًبمرتبة اخرى ؛ و لكنى اقول : يمكن‌تقرير طريقة‌الصديقين بوجه اسد واخصر واشرف‌واغنى عن ملاحظة الأغيار بان يقال بعد وضوح ان حقيقة الوجود بسيطه مبسوطه اذ صرف كل شئ بسيط جامع لجميع ماهو من سنخه : ان‌حقيقة الوجود حقيقة بسيطه‌مبسوطه يمتنع عليها العدم اذاالمقابل لا

---

[1] ـ هذه‌العرشيات مذكورة فى دعاء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس‌الاحرار و منبع‌الأنوارسيدالشهداء و سرالأولياء حسين‌بن على‌بن ابيطالب عليه‌السلام‌وامثال هذه‌الكلمات كثيرة فى ماثوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسوطة اعنى مايمتنع العدم عليها واجبة الوجود [١] و هذا يكفى فى مقام اثبات الواجب اذ فى اول الأمر مقام اثبات وجودالواجب و لم يلزم اثبات المراتب الا فى مقام اثبات خالقيته وفياضيته كمالم يلزم فى اول الأمر اثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده ايضاً منه [٢] .

قوله (ص٤٧، س٤) «اذ تحقق موجود مامتوقف على هذاالتقدير على ايجاد ما..»

المراد بموجود ما اماالفردالمنتشر من الوجود و اماالطبيعة منه و اما كل فرد منه واما مجموع الآحاد بالأسر واماالمجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذاالكلام فى ايجاد ما فبضرب الخمسة فى الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالاً و على كل واحد من التقادير ففى قوله وتحقق ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالاً فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين فى مثله ستمأة و خمسة و عشرون احتمالاً .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر فى الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان المصنف «قدس سره» قد جمعها على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة ماالأبهامية للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه الأقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللا بشرط الغير المقيد باللابشرطية الشامل للفرد

١ـ و لقائل ان يقول : ان الواجب الذى يمتنع عليه العدم اعم من الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود لاينتهى الى الواجب بالذات و انا اقول : ان الواجب بالغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتى لان الممكن ما لم ينسد جميع انحاء عدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على الممكن لا ينسد الا ان يكون فى السلسلة واجباً بالذات .

٢ـ عارف محقق آقا محمد رضا قمشه‌يى در رساله وحدت وجود و تعليقات بر تمهيد القواعد همين برهان را بر وجود حق مطلق صرف عارى از تعينات اقامه نموده‌است . اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز درکتب خود آورده‌اند . ما در حواشى بر مشاعر وکتاب هستى اين برهان را با مقدماتى عرشى بر وجود حق اول اقامه نموده‌ايم .

والكلى والمحسوس والمعقول ففيه ارسال‌وسعة ازيداى‌نحن فى‌مندوحة‌من‌التخصيص ولا حاجه- بنا ان نخصص‌الكلام بالطبيعه-اوالفرد المنتشر او غير ذلك لأنّ‌الدليل يستقيم على كل واحد من‌الأقسام .

قوله (ص٤٧، س٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»

احدى‌المقدمتين هنا مطويّة هى ان‌الممكن له مبدء فهيئة القياس من‌الشكل الثّانى .

قوله (ص٤٧، س٨) : «وجه‌المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجودمّا و ايجاد مّا وبالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لأن‌الدور بين‌الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة فى ضمن فرد على انفسها فى‌ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذاالا كشبهة البيضة والدجاجه- و ان اريدبها حقايقها و بالأطلاق والأنتشار السعه- والأحاطه‌كما هومصطلح المتألّهين فى‌الاطلاق و نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة‌الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفه- على مرتبة اخرى لها غاية الأمرانه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ فى‌الدليل [1] .

قوله (ص٤٧، س١٢) : «كل بسيط‌الحقيقة من‌جميع‌الوجوه فهو بوحدة كل‌الاشياء ..»

من عجايب هذه‌المسئلة ان احد المخالفين غاية‌الخلاف صار دليلاً على‌الآخر فان غايه- الوحدة والبساطة اقتضت ان‌يكون هو الكل الذى فى غاية الكثرة التى لا كثرة فوقها و هذا كما قديكون ما هو مناط‌الدفع كما فى شبهة الثنوية والدفع الذى

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجى قده ، برهان علامه‌خفرى را در حواشى بر حواشى خفرى مفصلا تقرير كرده‌است و از مير داماد نيز تقريرى در بيان اين‌برهان نقل نموده‌است . صدرالمتالهين در كتاب شرح هدايه چاپ گ طهران ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨١، ٢٨٢ و در اسفار الهيات چاپ ط ١٣٨٢ هـ ق ص ٧، ٨، ٩ اين‌برهان را مع ما يرد عليه نقل كرده‌است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العرفاء«عرفت‌الله بجمعه بين‌الأضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم‌اعجوبة اخرى ماقالوا:[1] «بسيط‌الحقيقة كل‌الأشياء و ليس بشئ منها» اى‌ليس بشئ من حدودها و نقايصها و عند العالِم‌المحقق المدقق لا عجب و هذه‌المضادّات اذ لا مضادّة حقيقة ثم من‌الأوهام العامية‌ان معنى قولهم هذا ان كل‌شئ هو‌الله‌تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان‌عنوان الموضوع البساطة و على هذاالوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان‌الكل الأفرادى‌اوالمجموعى ينافى‌الوحدة والبساطة‌والحال ان‌البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيه‌كل‌الوجود بلا انثلام فى وحدته و بساطته ولو لم‌يكن صاحب علمنا لعلم ان‌المحمول‌يكون اعم و ان‌الموجبة الكليّة لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لايلزم‌ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لو حظ‌الوجود المنبسط على‌الاشياء ووحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو وان كان مقام ظهور‌البسيط‌الحقيقى واحداًبوحدته باقيابيقائه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى‌الحرفى‌بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالطة لأن هذامقام الوحدة فى‌الكثرة للبسيط‌الحقيقى‌كل‌الوجودات فى مقام‌الكثرة فى‌الوحدة فكيف اذا جعل مفاده‌الكل الأفرادى اوالكل‌المجموعى اللذين هما وصف‌المظاهر و لهذا يسمى‌المصنف (قدس سره) مفاد هذاالقول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل‌الايجاد و ذلك‌الوجودالمنبسط الذى ذكرنابالعلم الذى مع‌الايجاد .

قوله (ص٤٧، س٣) : «والا لكان ذاته‌متحصل‌القوام من هوية امر ولا هوية امر....»[2] و بعبارة اخرى من‌الوجود والعدم ، وبعبارة اخرى من‌الوجدان والفقدان . ان

١ـ والمتوهم هوالشيخ الاحسائى معاصرالمصنف العلامة .

٢ـ اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علت‌و معلول مفصل‌تر از هر جائى نقل كرده‌است . اسفار چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق جلد اول ص٢٤٥

قلت : العدم و نظائره ليست بشئ فكيف التركيب ولا يحاذى النفى والبطلان شئ .
قلت : هذاالسؤال يترائى فى ظاهر النظر موجها لكنه فى النظر الدقيق ليس بشئ اما اولا فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهيّة و وجود لحكم العقول بانه يلزم تركبه من شئ و شئ والحال انّ الماهية ايضاً ليست بشئ اعنى شيئيّة الوجود وان قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئيه- الوجود لكن لها شيئيّة نفس الماهيه- و هذه ايضاً شيئيّة كما هو المقرر قلنا مثله فى شيئيّة العدم و كما انه لولم يعتبر شيئيّة- الماهيه- لم يكن الممكن زوجاً تركيبيّاً ولم يتحقّق القابليّة والمقبوليّة ولااستماع امر كن ولا جنّة ووقاية للحق تعالى عن النقايض ولاامكان هو سلب الضرورتين او تساوى ـ الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولاغيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان كذلك لو لم يعتبر شيئيه- العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فماالذى يساوى مع الوجود فى الممكن او يسلب ضرورته فى الممكن الخاص اوالعام و كفاك قولهم الشئ اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشئ اما وجود . و اما عدم و اما ماهيّة بل العدم ونظائره قد يكون خارجية و قديكون ذهنية اى يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنسب وغيرهامن الامور الاعتباريّة لا لوجوده حتى يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادى لبعض الاشياء و جعله ارسطوا حدالرؤس ـ الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئيّه- عن العدم او عن الماهيه- نفى الخاص ولايستلزم نفى العام لان نفى شيئيّة الوجود عن شئ لا ينافى ثبوت شيئية العدم اوشيئية الماهيه- فان الشيئيّة فى كل بحسبه ففى الباطل بطور البطلان ففى زيد مثلاً تركيب من اجزاء ثلاثة الوجود والماهيّة والعدم اذله الوجود الخاص بعمرو وفى الوجودات سوى الوجود الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لان كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهيّة المقوّمة .

واما ثانياً فنقول : شرّ التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعليّة والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذ التركيب يستدعى سنخين واذا كان لاحد الشيئين ما يحاذيه بنحو شيئيّة الموجود والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهيّة ايضا يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص٤٧، س١٣) : «ولو فى العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهيّة والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلى ايضاً محذور شديد لان العقل الذى يحكم بانه لايجوز فى الواجب بالذات شئ و شئ كيف يسوغ التحليل كما فى الممكن .

قوله (ص٤٧، س١٥) : «يسلب عنه الفرس او الفرسية ... »

اى الفرس من حيث التحقّق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعمّ من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص٤٧، س١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل فى المقام ان يقال : حيثيّة السلب او المحكى عنه به او المصحح لصدقه او ماشئت فسمه لا يخلو اما عين حيثيّة الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر واما غيرها فيكون الموضوع مركّباً و هو سايق فى الممكن و اما فى واجب الوجود الواحد الاحد فهو محال و اما لا حيثيّة باِزائه اصلاً و هو الاظهر لان السلب لا يستدعى موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لان الكلام فى الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجبة السالبة المحمول ويؤل اليهما والمصنف (قدس سره) قد كرر الاشارة اليه منها التعبير بلافرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول .

قوله (ص٤٨، س١) : «فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو»

ان قلت : الكلام فى ان الانسان ليس بفرس لا ان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله «فما به الشئ...» قلت: لما كان المراد سلب الشئ بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ماذكره (قدس سره) البتة لان وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما اعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر وفيما نحن بصدده اعنى وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا الزم لانه اذا سلب عنه شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لان حقيقة الشئ و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا لشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك الشئ هذا خلف فاذا سلب المقيّد سلب المطلق اذ المقيد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب فى كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله : «ويستخيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شئ فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشئ فى نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشئ غير نفسه و هو محال» .

ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذى يصح السلب متكافئان كل منهما فى عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .

ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من هذاالقبيل بان يكون حيثيّة وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شئ واحد و اذا كان بينها تعاند فلا ، كالعلّيّة والمعلوليّةوالمحرّك والمتحرك و ما نحن فيه من هذا القبيل لتعاند الايجاب والسلب .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فهو تمام كل شئ . وكماله ..... »

وآيته الكبرى فى ذلك الانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الّذى هو اشرف الانواع هو كل الانواع لايشذ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليد والملك العمال والعلام باعتبار عقليه العملى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لماكان الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية والناميه والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات المتوقّعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام الملك و غيره والانسان الكامل جامع للكل غير فاقد لشئ لا مجرد اشتماله على انموزج ومثال من الاشياء كالروح البخارى الذى فيه الشبيه بالفلك فى الاقتصواء وكونه مطيّة الحيوة والقوى المدركه والمحركة الرئيسه السبعه التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى نظيرة الحركه الوضيعه الفلكيه وكالكبد الذى كالبحر والاوردة التى كالانهار و هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على ان الاشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات وعناصر وعنصريات لاسيما فى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة فى حسه المشترك و مرّة فى خياله و مرّة فى عقله التفصيلى ومرّة في عقله البسيط الاجمالى كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى والنار العقليّة احقّ باطلاق النار عليها من هذه النار لانّ المادّة لا يمكن ان يحمل النار الازليّة الابديّة اللامكانيه اللازمانيه و بالجملة ـ المجرّدة والانسان يحملها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التى هى الصفراء كنظاير ـ العناصر الاخرى و قس عليها الاشياء الاخرى فى هذه المراتب الاربع و ان كلاً فى الحقيقة ذلك الشئ خصوصاً وجوده العقلى بكلا قسميه و لهذا قالوا فى التعريف ـ المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى وبمصداق واحد وهذا آية مقام الكثرة فى الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع ـ الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التى لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعيّاً ؛ نعم هى مقام الوحدة فى الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة فى الكثرة لله تعالى[1] اعنى مقام ظهوره فى المظاهر فى كل بحسبه «انزل من السماء ماءً فسالَت[2] اودية بقدَرِها» .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ....»

كانّه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١ـ قوله والانسان الجامع للكل ان ما ذكره (قده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به يتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلى فى الآفاق والانفس وللانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحقايقها تحصل فى الاذهان و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار فى ديار المرسلات و بناءاً على ما ذكرناه ان ديار المرسلات ومافيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

٢ـ س ١٣ ، ى ١٨ .

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعليّة بما هي فعليّة واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجوداً الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقي والقيّوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا في باب السلوب .

قوله (ص٤٨، س٩) : «واليه الأشارة بقوله تعالى .... »

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : «وهو معكم [1] اينما كنتم» وان كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة في الوحدة الا ان الأولى من فروع الثانية لأنه اذا كان جميع الموجودات بماهي وجود منطوياً في وجوده وكان وجوده لف الوجودات و هي نشره و رتقها و هي فتقه وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الأزلي فايراد الآيات الظاهرة في احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للأشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص٤٨، س١١) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهيّة لأن ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود في كل ماهيّة بعد تمامية تلك الماهيّة ولو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كانت الماهيّة القابلة لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه سنخ آخر و ماهيّة الثلاثة سنخ آخر فهو يأبى عن العدم و هي لا تأبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينة الغير المتناهية العدديّة .

١ـ س ١٦ ، ى ٦٢ .

اذا عرفت هذا فاعرف ذاالآيه فانه حقيقة الوجود الّذ هو حيثيّة طرد العدم وانه سنخ آخر هوالوجوب الذاتى والماهيات سنخ آخر هو الامكان الذاتى وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهورابع ماهيات امكانيّة ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو وبكر اومن انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص٤٨، س١٦) : «فان هذه المعية....»

بل لا معيّة ان اريد معيّه التقارن لكن المعية ثابته ان اريد بها القيّوميّة او اريد معيّه المتحصّل المتحصّل بتحصّل ذلك المتحصل .

قوله (ص٤٩، س٣) : «فى ان الوجود الواجب[1] حق و كل ما سواه باطل» .

لما كان هذا الاشراق فى الوحدة فى الكثرة و هى لازمة للكثرة فى الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثيّة الاباء عن العدم والبطلان و هى عين الحقيقه سنخ واحد و نورفارد والمراد بماسواء الماهيات التى هى حيثيّة ذواتها البطلان و عدم الاباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين ملّة الاسلام و هو انّه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتى للوجودات الى الواجب الذاتى و انها ذاتاً و صفةً و فعلاً فقراء اليه «يا ايّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى[2]» .

قوله (ص٤٩، س٩) : «فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اى المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصّة اصطلاح خاص وان كانا فى اللغه والعرف بمعناهما المصدرى .

١- فى النسخ الموجودة عندنا : فى ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ماسواه باطل ...

٢- س٣٥، ى١٦ ـ س٤٧، ى٤٠

قوله (ص٤٩، س١٤) : «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اى اذا ثبت ان وجود العلّة مقوم بذاته لوجودالمعلول و وجودالمعلول متقوم بذاته لوجود العلّة تقويماً و تقوماً وجوديين كتقويم ماهيتى الحيوان والناطق بذاتيهما لماهيّة الأنسان فى ذاتها ولكن التقويم والتقوّم هاهنا بحسب المفهوم وشيئيّة الماهية والتشبيه فى انهما اذا نزعتا منها لم يبق شيئيّة ماهيّة الأنسان فكذا اذا قطع النظر عن وجودالقيوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصّة المضافة بذواتها .

قوله (ص٤٩، س١٦) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول ....»

اى ثبت من الأصل الأول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من الأصل الثانى و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الأمتياز فيه عين ما به الأشتراك التوحيد الخاصّى .

قوله (ص ٥٠، س٨) : «فهوالحقيقة والباقى شئونه ...»

بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلّل غيرها بينها كتخلل غير المصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شئ مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والأشارة كلها مصابيح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا فى النور الحقيقى الّذى ليس سعته وشموله بفرض فارض وحاصل البيان بخيث يتبيّن اكتسائه فى ايّة صورة من الأقيسة انّه كلما تعدّد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجعل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقى لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الأفرادى المترائى انما هو فى الأعيان الثابتة و كثرة المراتب النوريّة يؤكّد الوحدة و لذا سميناها كثرة

نوريّة .

قوله (ص٥١، س١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصّلناه ثانياً بانّ العليّة هى التشأّن لا انا نكثنا ولسنا متصلبين فيما قلنا فنفينا ثانياً اوّلاً و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزمانى الذى يقوله المليّون فى مجموع العالم الطبيعى [1] يوافقهم المصنّف «قدس سره» اوّلاً و آخراً ولكن يتصرف فى الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتى والسيلان الجوهرى لا ان يرافقهم اولا فيه و ينفيه ثانياً وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليّين يرافقهم اولاً و آخراً ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالاُخرويّة والونيويّة ومخفوظيه الهذية ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص٥١، س٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء [1] و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقليّة و خارجيّة ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة الى الماهيه بل واحدة بسيطه قائمه بذاتها انما الماهيّات منتسبات الى هذه الحضرة والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توخيد الخواص وعكسه لم يقل به احد بل لا يصحّ ، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١- اى يوافقهم فى الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزمانى ولكن لا على النحو الذى به يقول المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين فى المعاد الجسمانى ولكن لا على النحو الذى يذهب اليه المتكلم .

١- والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدوانى فرشرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس فى الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتباريّة يترائى منها كثرة وهميّة و هذا يعدّ عندهم توحيداً خاصّياً بل اخصيّاً وليس كذلك بل التوحيد الأخصّى ما سيجئ لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدتهما جميعاً فى عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلأنّه كما مرّ لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدّم والتأخّر و نحو ذلك و امّا وحدة الموجود فى عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقى هو الوجود فوحدته وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الأخصّى .

قوله (ص٥١، س١٠) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاهل الماهية ....»

هذا هو العمدة فى ابطال هذه الطريقة فانهم لمّا قالوا باصالة الماهيّة فى التحقق وفى الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امراً حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب فى الوجود لا بد ان يكون كلاهما امراً حقيقياً لئلاّ يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد اعنى الوجوب والأمكان والوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليّة وزعوا دار الواقع والنفس الأمر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور والظلمة الّذى قال به الثنوى بحسب باطن الأمر بخلاف الطريقة الأنيقة الحقّة التى يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الأشراقيّة كلها وجود فلم يضع فى دار الواقع ونفس الأمر غير الوجود قدمه ديّار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب فى الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والأمكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التى دونه وقس العليّة والمعلوليّة و غيرهما والماهيّة سراب بحت واعتبار صرف

قوله (ص٥١، س١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .

وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونـه عين التعلق والارتباط و لم يـذكره[1] المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .

وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومي العلّة والمـعلول من المضاف لا حقيقتهما كما قلنا سابقاً انا اصطلحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط و نحوهما الظاهر في الاضافات على الوجودات التي هي فوق الجوهريّة فضلاً عن العـرضية فضلاً عن ـ الاضافة ـ سيما وجود مبدء المبادي فانّه كما قال الشيخ الرئيس في موضع «الاوّل تعالى لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه في ـ الازل حيث لا وجود لشيء ولا اسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق نسبة واما الاشياء اللاّيزاليّة فحيثما تحققت فهي روابط محضة ـ اليه و تعلقات صرفة ـ به لانّه بُدئه اللازم .

وجه آخر في الجواب في المقامين و في المقامات الاخرى ككون العرض بذاته مضافاً الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالقة و كون الهيولى في ذاتها قابلة ونحو ذلك انّه فرق بين ما الاضافة ـ معتبرة في وجودها و بين ما هي معتبرة في ماهيّتها وما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الاول و لعلّ قوله «قدس سره» فيما بعد واذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصيّة ـ اشارة الى هذا .

قوله (ص٥٢، س٣) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»

ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الاشكال اذ يريد المحذور فان هـذه كلها مقبولة عند المورد اذ مراده انّ المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

٢ـ اى كل وجود المعلول .

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علّة بذاته والعلة من اقسام المضاف ؟.

قلت : جواب المصنّف «قدس سره» يؤل الى انكار كون عليّته تعالى من الاضافة المقولية انما هى اضافه اشراقيه و هى الوجود المنبسط الظهورى و عنـد العرفاء المحققين العليّة هى التشأن .

قوله (ص٥٣، س٥) : «بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده»

يعنى ان البرهان يضطرّك و يلجأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره اذ لا ماهيّة له محفوظة فى الموطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم الاّ انها آلات اللحاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهيّة المشتركة لها وهى تحصل بماهياتها فى الذهن وايضاً هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه فلم يدركه الا هو لا عقولنا. بماهى عقولنا «توحيده اياه توحيده، ونعت من ينعته لا حد»

قوله (ص٥٢، س١٦) : «فى نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية »

المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته المبينيّة على اصوله و بالمشرقيه ما هى من الاُصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش او الشرق غالباً لولا تحريف من النسّاخ فى العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلّى الذى هو ايضاً احد معانى العرش اوالمراد به علم الله التفصيلى الذى هو ايضاً احـد معانيه قال تعالى : «ولا يحيطون بشئ من علمه الاّ بما شاء» .

قوله (ص٥٣، س٧) : «والا لكان لغيره فى ذاته تعالى تأثير»

ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعاليّاً و انهم مصـرحون بان علمه فعلى و انّه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله فى اللازم حتى يتفرّع عليـه التقسيم الى الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التى لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضاً منقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهيّة للنفس والا لكانت اعتباريّة- لان عارض الماهيه- من حيث هى كلازم الماهيّة اعتباريّة كما تقرر ولكانت عارضه- لماهيه- النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهيّة ولازمها من حيث هى ولا من العوارض الذهنيّة للنفس والاّ لتوقّف عروضها على حصول النفس فى ذهن حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجيّة مع انها علومها الحصوليّة الأرتساميّة- والحل فى كلا المقامين انها عوارض خارجيّة لأن عوارض الموجود التى تعرضه بمدخليّة الوجود الخارجى خارجيّة و هيئآت الموجود العينى المجرد عينيّة كهيآت الموجود العينى المادى كالماء ولا يصادم الذهنيّة بالأضافة والخارجيّة بالذات فالصور التى فى نفوسنا فى ذواتها خارجيّة- و ذهنيتها انما هى اذا قيست الى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان لفظ زيد و نقشه المرقوم فى اللوح وجود لفظى وكتبى له بالقياس الى وجوده المادى الخارجى الطبيعى واما بالقياس الى انفسهما و انهما ليبقيان فى الهواء والقرطاس مثلاً فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشئ باعتبار غيره وما للشئ باعتبار ذاته مقدّم بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سموا الصُوَر المرتسمه- فى ذاته تعالى ذهنيّة ارادوا انها علميّة فى مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعيّة للمادّة و متشابك بالأعدام لغيبة الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلميّة لا انها ذهنيّة فى مقابل الخارجيّة- اى لا يترتب عليها الآثار فانها فى باب ترتب الآثار أتمّ كيف و هى العلوم الفعليّة التى هى منشأ وجود المعلومات فى الخارج و امّا ـ الموجودات العينيّة الغير الطبيعيّة عن اولات الصور فهى وان لم يكن وجودها للمادة ولانها متشابكة بالأعدام الاّ ان لها وجودا لانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدّ ان يكون وجوده للعالم ولذا لم‌يقولوابكونها بوجوداتها العينيّة علما و معـلوماً بالذّات للواجب تعالى كالأشراقيّين لأستحالة تصوره تعالى فى عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه‌اللوازم ذهنيّة لأن عروضها لا يتـوقّف على خصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هى‌ولاحـالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذّهنيّة ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها .

قوله (ص٥٣، س١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وايضاً لو كانت هذه لوازم‌الماهيّة لكانت اعتباريّة كما ذكـرنا فى عوارض‌النفس والتالى باطل لأنّها اتم تأصّلاً من اولات‌الصور اعنى‌المعلومات العينية لأنّها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالىٌ يعنى ان‌العلم من‌الصفات الحقيقيّة فلا بدّ ان يكون عين‌الذات و يكون‌الذات‌مصداقه اذ «كمال‌الأخـلاص نفى‌الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات‌العقل‌والنفس‌الناطقة مصـداق علمهما بذاتهما و امّاالأضافيّة المحضة- والسلبيّة- فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الأنتزاع تعيّناً .

قوله (ص٥٤، س٤) : «من باب‌الاشتباه بين‌الأنفعال التجددى»

وهو ان يستفيدالشئ كمالاً من‌الغير بمدخليّة المادّة كاستفادة الماء الحرارة فاتّصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذاالقبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس‌الملزوم فى ترتب‌اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادّة لم يكن لها مدخليّة فمادّة النار فى قبول‌النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فـرض ان‌الصور النوعيّة- الناريّة- مجردة عن مادتها لكانت حارّة والأربعة لو تجرّدت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة فى ذاته لما كانت‌منبعثة من نفس ذاته بلا مـدخليّة- الغير فاعلا كان‌اوقابلا كان‌قبول‌الذات اياها بمعنى‌الأتصاف لاالأنفعال من‌الغير نعم قبول

النفس صورها العلميّة انفـعال لاٴن علمها بعدالمعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من‌ذاتها انبعاث اللازم من‌الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس‌الصدور والاتّصاف عين‌الاٴنبعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص٥٤، س٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكملا بها ولا منفعلا عنها» .

الفرق بين‌الثلاثة انه اراد بالاٴتصاف ان تنبعث هى عن ذاتـه ولكن يكون لها سوائيّة مع‌الذّات ولا يكون من صقع‌الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انّها اشدّ اتصالاً به من اتصال العقول التى هى عندالمصنّف «قدس سره» من صقع‌الربوبيّة او انبعاثها لا يكون بـان يكون‌الذات جامعة لها بنحو اعلى مع انّه بسيط الحقيقة كل‌الوجودات و اراد بالاٴستكمال بها والاٴنفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بانّ‌الاٴستكمال بها بالنسبة الى‌السبب القريب اعنى‌الصور والاٴنفعال بالنسبة الى‌السبب‌البعيد اعنى مفيد الصور و هذا كما فى علم النفس فان‌الصور الحاصلة فيها علمهاالانفعالى فان‌العقل الفعال يفيـدهاالصور عندهم فالصور مكمّلهاالقريب والعقل الفعال مكمّلهاالبعيد .

قوله (ص٥٤، س٧) : «بل هى من‌التوابع»

يعنى انها بعد تماميّة الذات وليس علوالذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هى عنه والمصدر لا محـالة واجد و جامع كمالات‌الصوادر وفعلياتها فان معطى‌الشئ ليس فاقداً لـه فكما انكماله بمبدء الصفات الاٴضافيّة لا بانفسها كذلك هنا كما له بمبدء هذه‌الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعـلاها و اتمها و ابسطها الّذى هو عين ذاته و لـذا قالواعلمه‌الكمالى علمه‌الاٴجمالى بما عدى ذاته المنطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته .

قوله (ص٥٤، س٩) : «كنشوالاعداد...»

وكالصور العقلية من الأربعة والأنقسام بمتساويين والزوجيه و زوج الزوجيه القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببى و مسببى الا انّها مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبه ترتيباً جمعيّاً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهريّاً فضلاً عن كونه زمانيّا .

قوله (ص ٥٤، س١) : «و عن الرابع والخامس بانه عين محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على انّ الاشياء تحصل بانفسها فى النشأة العلميّة فصورة المعلول الأول القائمة به تعالى هو المعلول الأول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الأزلى الذى هو حق نفس الامر لكل شئ وما هى عليه من اى شئ فالجواب انّ المعلول الأول الذى دلّ البرهان على انه مبين ذاته ماهيّة الموجودة بوجوده ـ الجبروتى الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمىّ السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائيّة افعاله وليست كذلك لأن سوائيّة الصفة ليست كسوائيّه الفعل الا ترى ان المصنف (قدّس سره) يقول فى العقول و هى من الأفعال انها من صقع الربوبيّة و انها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الأول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو ـ الحقّ اللازم بلا شبهة تعتريه مثلاً البناء الذى يصدر منك فعلك و يباينك ولكن ـ البناء صورته فى نفسك لتوجده فى الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص٥٤، س١٤) : «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات ....»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجيّة فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلـوم بنفس ذاته و ايضاً كما مر لا بدّ في كون الشيء جوهراً اوعرضاً من سوائية اريد بما فيها فانها واجبة بوجوب الله لا بايجابه باقيه ببقاء الله لا ببقائه[1] .

قوله (ص٥٥ ، س٣) : «لسذاجتها .....

وايضاً لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون كلياً يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئيّة فيتوقف على استعمال آخر ويدور اويتسلسل وكذا العلم بالمستعملات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها في العقل كانت كلية ولـو كانت في قوى جزئيّة اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها اجتمع المثلان فالعلم بهـا حضوري تارةً بعلمها من فاتها لان ذات النفس جامعة للنحو الاعلى من كل قوة وما فيـها و هي لفّ القوى و متنها والقوى نشرها و شرحها و تعشقها عشقاً جبلّياً تابعاً لعشقها الفطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره وتارةً تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكـثرة و ليس جميع فاعليّة النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعليّة الحق بالتجلي و بالعنايه وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي المستمد من عقلها الاجمالي حتى اذا لـم يكن فيها صور ادراكية او عقليّة امكن ان يسلب عنها العلم اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجي يلزم ان يكون موجودات عينية لان لازم الوجود الخارجي امر خارجي ان كان اللازم من الجواهر فلامحالة جوهر خارجي و ان كان اللازم من الاعراض والصور التابعة فيكون عرضاً خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجي..... الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر والبحث .

قوله (ص٥٥، س٧) : «وخامسها ان الفاعل اما بالطبع» .

وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفى والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثانى اما ان يلايم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل بكره منه فهو الفاعل بالجبر اويكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لاغير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً فاما ان يقرن علمه بالداعى الزايد فهو الفاعل بالقصد اولا بل يكون نفس العلم فعلياً منشأ للمعلوم بلا رويّة و تصديق بفايدة زايدة على ذات الفاعل. فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زايداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعاً غير متأخر فى الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال فى وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الأعم و قد اشرت الى وجه الضبط هذا فى المنظومة المسمّاة بغرر الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هو القصد بالمعنى الأخص اى بالقصد بلا داع عند الأشاعرة القائلين بالارادة الجزافيه و بالقصد مع الداعى عند المعتزلة .

قوله : «قال فى الميمر العاشر منه» الميمر بفتح الميمين من حاشيتى الياء المثناة من تحت المنقلبة من الهمزة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الأمارة بالفتح او بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الأمور او من

الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول فى وجه المناسبة فى تسمية ابواب اثولوجيا بالميمر انه ان كان من المؤامرة فلأنها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الأمارة اى العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصدق و ان كان من الامارة اى العلامة فلانها معالم الحق ومناهج الصدق وان كان من الأمارة بالكسر اى الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنوية والدولة الحقة وان كان من الامرة بالتحريك فلانها يوجب نماء وجود النفس و زيادة ثمرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» اومن الامر بالكسر فلأنّها معارف عالم الامر والقلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحد الاوامر فلانها لاشتمالها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص٥٥، س١٤) : «فانه لايمثل اولا فى نفسه ولا يحتذى» .

الاول ان تنبعث هى عن نفسه فيكون علماً فعلياً والثانى ان يستفاد من الاشياء فيكون علماً انفعاليا استفاديًا من الاشياء و كلا هما باطل عند المعلم الأول كما ينادى كلامه هذا و قوله : «لأنه لم يكن شيء». و قوله: «لأن ذاته مثال كل شيء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شيء ان فيه النحو الاعلى من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله: «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود العينى التام من الشيء و شيئيّة الشيء بتمامه لا بنقصه لايحتاج فى انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذى ابدع الرويّة» استدل على نفى الصور بوجهين :

احدهما انالروية معلوله- و صفـه- مخلوقاته و هو منزه عنالأتصاف بالمخلوق و صفاته وايضاً الرويّة بقول مطلق اذا كانتمنمبدعاته فلايبقى شيء منـها يكون فى صقعالله تعالى ولا سيماً يكون من صفاتهالتى هى عين ذاته فهذاالكلام منالمعلم نظير ما ورد عنالائمّة الهادين عليهمالسلام«هوالّذى كيّفالكيف ولا كيفله واين الأين فلا اين له» والأخرالتسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الىآخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربمـا يتحققالعلاقة للماهيّه- معالمعلول كما فىالماهية و لوازمها .

قوله (ص٥٦، س١٠) : «ولاالعلم بمفهومالعليةالاضافية ...»

و ايضاً هذا ينعكس مع انهم قالـواالعلم بالعليّة مستلزم للعلم بالمعـلول ولا عكس و مثلهالقول فى قوله (قدس سره) :ولاالعلم بها من جميعالوجوه. لأنّه ايضاً ينعكس فان جميعالوجوه يشمل ان يعلـمانالمعلول من ايّة خصوصية و ايّه- علة- فاضلة- و لانالعلة- ايضاً هوالوجه الاعلىالأتمّ بالنسبة الىالمعلول .

قوله (ص٥٦، س١٣) : «بلالمراد بهالعلم منالجهة التى هى بها علة»

و هذه الجهة هىالخصوصيّه- التى لا بدّ منها فىالعلة بالنسبة الىالمعـلول الخاص مثلالصورة النوعيه- المسخّنة فىالنار للحرارة والصورة النوعيّة المبردة فىالماء للبروده- بشرط ان تكونا مستجمعين لشرايطالتأثير فحضور تلكالجهة عيناً و ذهناً حضورالمعـلول الخاص لعدم جوازالتخلف بينهما هذا على طريقةالقوم و اما علىالمشرب الاعذب والاعلى من انالعلةجامعة للكمال الاول والكـمالات الثانيه- التى للمعلول و منطو فيها النحو الاعلى منالمعلول فالعلم بها عينالعلم به والاستلزام

استلزام شيء لشيء غير متأخّر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد .

قوله : «وهو علم ضعيف» لأنه علم حصولي ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم الاوضاع و علم الطبيب بالمنذرات .

قوله (ص٥٦، س٢٥) : «جهة امكانية»

هي الصحّة والامكان اما ذاتي فيستلزم الماهيّة واما استعدادي فيستلزم المادة سيما عند من يقول وقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولو جعل الامكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالاحراق من النار ايضاً مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرّف لا يباين المعرّف .

قوله : «انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى» اى في المراتب المتأخّرة من الظهور كالعلم والمشيّة كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه[1] الا بما شاء، وما تشاؤن الا ان يشاء الله[2]» و كذا البداء الذي لأوليائه و انبيائه والاسف والمرض والتردّد و نحوها او نقول حقيقة البداء والتردّد زوال علم و حصول علم و كذا القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا والوجودات جميعاً علمه وهذه الوجودات علوم تتكون و تنقضي في صفحات المواد التي بالنسبة اليه تعالى كصحائف اذهاننا بالنسبة الينا والقوى الفعليّة كلاً مفارقاتها و مقارناتها قدرته الفعلية و انما لا تستلزم التكثر والتغير لأنها بما هي مضافة اليه تعالى ازليّة كما قالوا الأشياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

١- سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

٢- س٧٦، ي٣٠ .

قوله (ص٥٧، س١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.....»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سموا الوجود ـ المنبسط : كلمة كن . و عبّر على عليه السلام في نهج البلاغة عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هي مايعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور كلاماً هذا حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأدية لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولو تواضعوا على الحركات والكيفيات الاُخَر سوى المسموعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشايبة مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبيعيّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذى هو مقام الظهور معرب عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتيّة بالطبع والفطرة لا بالمواضعة البشريه بل بالوضع الالهىّ على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والأنوار القاهرات فى سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و اُخَر متشابهات العقول المجردات فى سلسلة النهايات والكلمات الطيّبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الدائرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظى و نطقه اللهجى كلام الله ايضاً حالة انسلاخه عن الوجود الكونى كما قال بعض اهل العصمة : «كرّرت اياك نعبد حتى سمعته من قائلها[1]» والتشابه اما باعتبار

١ـ و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتى سمعتها من قائلها. قال الشيخ العارف صاحب←

الحركة الجوهرية فی الاکسیة و جنبة التعلق اتوابه متشابها و اما باعتبار اشتباه الکلمات الطیبات بغیرها اللازم لهذه النشأة الی تمیز الخبیث من الطیب .

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر «الله» زد

والکلام قرآن و فرقان باعتبارین ای اعتبار الوجود واعتبار الماهیة فان الوجود مدار الجمع والماهیة مثار الفرق واصل قرء الشیء جمعه و ضمّه و عالم العقول باعتبار وجودها کانها شیء واحد بل شیء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصیین والماهیات المتخالفة فرقان وان قلنا لا ماهیة للعقول کما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانیة باعتبار المراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقیقة واحدة ذات درجات والقرآنیة باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حینئذ اظهر .

قوله (ص٥٧، س١٢) : «وهما جمیعا غیر الکتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشی هنا علی وتیرة کثیر من اهل التحقیق والعرفان بان الکلام عالم الامر والمجردات والکتاب عالم الخلق والامتدادات فابدی فروقا ثلاثة بین الکلام والکتاب ولکن فی کتابه الکبیر[1] و کتابه المسمی بمفاتیح الغیب[2] مشی منهجاً آخر و هو ان کل کلام کتاب بوجه و کل کتاب کلام بوجه من شاء فلینظر .

قوله : «وما کنت تتلو من قبله» التأویل المناسب لهذا المقام انك حین کنت

العوارف و کان لسانه علیه السلام فیهذا المقام کشجرة طور . مصطلحات العرفاء ملاعبدالرزاق .

١- الهیات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : فی بیان وجوه الفرق بین الکتاب والکلام ص١٠١ الی ١٠٦ .

٢- اوائل مفاتیح الغیب طهران آخر شرح اصول کافی مؤلف ص٤٠٣، ٥٠٥، ٦٠٥ فی بعض الاخبار الواردة عن ائمتنا و ساداتنا فی مقام بیان القبلة و جهتها «بین المشرق والمغرب القبلة»

فی عالم المعنی ما کنت مختلطاً بالصورة والیمین عالم العقل فما کان لك هنالك تخاطیط وتصاویر اذاً لارتاب الغالون بتذکر مقامك الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصویر الجسدی .

قوله (ص٥٧، س١٣) : «بل هو آیات بینات»

لفظا الآیات والصدور و ان ناسب الکتاب ایضاً الا ان الوصف بالبینات و لفظ العلم بالایمان الکلام اذ ذاك العالم الشامخ الالهی هو عالم الذکر الحکیم و دار الیقین فان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمین ولا تردّد ولاغلط.

قوله (ص٥٧، س١٦) : «کالفرق بین عیسی و آدم .....»

ای فی ان الکتاب مخلوق من شیء ای من المادّة کآدم خلقه من تراب والکلام منشأ لا من شیء کعیسی فانه روح الله الغالب علیه التجرد والامریّة ولذا کانت قبلته المشرق کما ان موسی علیه السلام کان قبلته المغرب «وما کنت بجانب الغربی اذ قضینا الی موسی الامر» و نبینا صلی الله علیه وآله وسلم کان قبلته بین المشرق والمغرب لا شرقیّة ولا غربیّة [٢] .

قوله (ص٥٨، س١٠) : «فاول نشآت الانسان البشری»

ای نشأته البشریّة الاولیة فی الصعود آدمیه و نشأته الروحیه الآخریّة فیه عیسویة ففی الانسان کما کان آدم کان عیسی و عیسی فی السماء وآدم فی الارض «انی جاعل فی الارض [٣] خلیفه» .

١ـ س١٢، ی١٨

٢ـ قد وردت روایات من طرق الخاصة والعامة فی باب القبلة ولزوم التوجه الیها فی الصلوة «بین المشرق...»

٣ـ سورة بقره ، آیة ١٣٠ .

قوله (ص٥٨، س١٢) : «ان الاعتقاد في افاعيل العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمة كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا [١] واحدة» و بمقتضى السنخية له وحدة ظليّة كما ان لذاته تعالى وحدة حقة حقيقية ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهراً كانت اواعراضاً، فاذا تقيد عن الاطلاق و صار مضافاً الى الماهيات والأعيان صار الماهيات ايضاً موجودة، لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضاً الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهيّة فلهذا الوجود وجهان وجه يلي الرب و وجه يلي المهية وكذلك لاثره، اذ كل ممكن زوج تركيبيّ .

ومن المقررات ان الكلي الطبيعي موجود و ان كان بالعرض و يكون الوجود واسطة [له] في العروض كوساطة الفصل لتحصل الجنس سيما في البسائط الخارجيّة . والمراد بالكلي الطبيعي الماهية المطلقة المقسم، والمطلقة للمخلوطة والمجردة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله وظهور الله و نور الله في السماوات والارض وفي ـ الذوات والصفات والافعال، كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضاً موجودات فكما انّ للسماء وجوداً وللأرض وجوداً ،كذلك للمكلّف وجود لكن من المقررات ايضاً ان نسبة الشيء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان فالاثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود، وجود الانسان اذ قد علمت ان له نسبة الى القابل ايضاً وانه انتظم ان للماهيات ايضاً وجوداً فلا يهمل

١ـ سورة ٢، آية ١٣٠.

شيء من الجانبين لكن الاثر ذو وجهين كمامر فهو بما هو مقيد راجع الى المقيد و بما هو مطلق راجع الى المطلق و ليس الاثر بماهو مقيد مستنداً الى الله كما يقوله الاشعرى سواء كان الفعل خيراً و شرّاً لأنّه بما هو محدود ناقص، والله تعالى اجلّ من ان ينسب اليه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزّكوة فالنقص راجع الى النقص والكمال الى الكمال وليس هذا قولاً بالثّنوية لان الثّنوى يقول بمبدئين موجودين ونحن ارجعنا العدم الى العدم لان النقص عدم و معنى العليّة فى العدم الاستتباع و مآلها انتفاء عليّة الوجود للوجود و ليس فى المبدء ولا فى الاثر تركيب حقيقى كما فى الطين بل كالتركيب من المبهم والمعين والجنس والفصل فى البسيط ، و هذا معنى «الأمر بين الأمرين» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض فى عين كونه تسخيراً صرفاً و تسخير بحت فى عين كونه اختياراً محضاً و لذا حين سئل بعض ائمّتنا «عليهم السلام» : هل يكون منزلة بين الجبر والتفويض. قال عليه السلام: «نعم منزلة بين المنزلتين[1] اوسع مما بين السماء والأرض» و سبب الأوسعية: ان مابين السماء والأرض ليس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فيه[2] .

١ـ من طريق الكافى عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابيعبدالله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لاجبر ولاقدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لايعلمها الاالعالم او من علمها اياه العالم.» ايقاظات سيد محقق داماد مبحث جبر وتفويض حاشيه قبسات ١٣١٣هـ ق ص٩٦، ٩٧، ٩٨ فى الكافى : عن ابيعبدالله «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لايعلمها الاالعالم اومن علمها اياه العالم» عن ابى جعفر ع ابيعبدالله حين سئلا : هل بين الجبر والقدر منزلة فقالا نعم اوسع مما بين السماء والارض» عن ابيعبدالله ايضاً (حين سئل عليه السلام عن المنزلة بين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض» ان شئت تفصيل هذا المذهب والاقوال الواردة فيه فعليك بالمراجعة الى شرح اصول شيخنا الكلينى شارحه العلامة صدر المحققين وهو «ره» متفرد بين العامة والخاصة فى تحقيق العقايد الاسلامية .

٢ـ لان للوجود مراتب و لكل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بين الامرين .

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لأنه يستدعي ارادتين متباينتين احديهما جابرة والاخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير او القهر كما في الكتاب الالهي «كلٌ مسخَّرات بامره و هو القاهر فوق عباده[1]» .

قوله (ص٥٩، س١٣) :

واتلو جميعاً قوله تعالى: قاتلوهم[2] يعذّبهم الله بايديكم» واتلوا ايضاً قوله: «انّ الله يقبل التوبة[3] عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق في عين اخذ الخلق فما الطف اشاراته وما ادق تلويحاته.

قوله: «ان مقتضى التوحيد الخاصي حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه...»

الى قوله : «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقايق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يبسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلي اوجارحة اوهمة والعرش مايعلو عليه الموجود العالي المرتبة سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانياً وفي الامور الاخروية الميزان موضوع لمايوزن ويقاوس به الشيء مطلقاً سواء كان محسوساً او متخيلاً او معقولا و اذا كان محسوساً فباي شكل وايّة هيئة كان فيشمل ذا الكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به الشيء مطلقاً فيشمل القلم الاعلى الذي هو العقل الكلي والعقل

١- سورة ١٦، آية ١٢

٢- سورة ٩، آية ١٤

٣- سورة ٩، آية ١٠٥.

الفعال الذى ينتقش به النفوس الناطقة والخيال والمصورة والقلم الجسمانى سواء كان من قصب اوذهب اوخشب او غيرها واللوح لما ينتقش فيه وهكذا فى البواقي والواضع هو الله تعالى و انما عبّر بظاهر المعنى والمفهوم الاول لشمول المصاديق المحسوسة و تغاير الكلى والحصّة بالاعتبار فالتوصيف من باب قولهم: «ماصحّ على الفرد صح على الطبيعة» و اما الثانى فيتم بوجود اصل محفوظ فى جميع مصاديق مفهوم اللفظ و قد قرر فى مباحث التشكيك ان فى الحقيقة البسيطة المشكّكة ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، فذلك الاصل المحفوظ والسنخ الباقى هو بازاء المفهوم المشترك و يجوز اختلاف افراد نوع واحد فى التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد فى الجوهر فلا الحقيقة خارجة عن المعنى الحقيقى ولا الرقيقة ولا رفيقة الرقيقة ولا اللفظ مخصوص باحديهما حتى يكون الاخرى مجازاً ، والاصل المحفوظ ليس جسماً ولا جسمانياً حتى يلزم التجسم والتشبيه وكل الحقايق [متأسية] فى هذا المعنى بالوجود .

قوله (ص٥٩، س٣) : «ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله.....»

والحال ان الله تعالى قال: «اتقوا الله[1] يعلمكم الله» وان المعصوم عليه السلام قال كما فى اصول الكافى: «اعرفوا الله بالله [2] والرسول بالرسالة» و عن ابى يزيد البسطامى (قدس سره) : «اخذتم علمكم ميتاً عن ميت و اخذنا علمنا عن الحىّ الذى لايموت» .

قوله (ص٥٩، س٥) : فكيف يكون بعضها....»

اى مع ان اجزاء المتصل القار و غير القار متشابهة فى الحد والاسم و مشابهة

١- سورة ٢، آية ٢٨٢ «اتقوا الله و يعلمكم الله...»

٢- باب الحجة من كتاب الوافى للعارف الفيض «قده» وشرح اصول الكافى لمولانا صدر الحكماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخّر متقابلان.

قوله (ص٦٠، س٩) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد.....»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه- والاخرويه- يكون هذا حكمه .

قوله (ص٦١، س٢) : «ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود.....»

يعنى ان المعيّة فى كل بحسبه ففى القارات معية المعين بنحو الاجتماع و فى السيالات بنحو التعاقب تحقيقاً لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يقدح فيها .

قوله (ص٦١، س٣) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يثبتوا الجدوى فيه بان الاضافة امر" عقلى فالاجزاء مالم يعتبرها العقل متقدمة و متأخّرة ليست مضافه- حتى يطالب المعية و اذا اعتبرها العقل ففى العقل لها المعية و ايضاً لما كانت الاشياء تحصل بانفسها فى العقل فالمعية العقليه- لهما فى نفس الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص٦١ ، س١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فمناط كونه قسماً آخر ليس مجرد ان المتقدم و المتأخّر وما فيه واحد حتى ان يقال الزمان ايضاً كذلك بل لان الوحدة هنا اتمّ من كل الوحدات فضلاً عن وحدة ضعيفة اتصالية للزمان اذا الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد" ولا اجزاء عقليّة ولا خارجيّة ولا مقداريه- وبالجمله- ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره ايضاً بالوجود الحقيقى الذى وجود الزمان بوحدته الاتصاليّة التى لا بداية زمانيه- و لا نهايه- له شأن من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) و هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم اما قوله: «تجليه فى اسمائه» فهو ان لله الاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدير المريد السميع البصير المتكلّم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الحيوة مقدم" على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة و هكذا وفى الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى وقدرو امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فبيانه ان لكل موجود سواه جهة نورانيّة و جهة ظلمانيه والجهة النورانيه هى وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولّوا فثمّ وجه الله[1]» .

قوله (ص٦١، س١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اى مضافاً الى الماهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان فى الوجود مضافاً الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن سايرالاقسام لان التقدم والتأخر فى الوجود الحقيقى مضافاً الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتيّة كما اشار (قدس سره) اليه و بماهو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية اوبالطبع او غيرهما لان العليّة والمعلولية فى الوجودات بالذات و اما شيئيه الماهيه فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هى وجودات ومن حيث: ان الوجود ذوكثرة نوريّة اى: ذومراتب متفاضلة تقدم بالحقيقه و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان مابه الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هى الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوهما .

والحق فى بيان التقدم بالحقيقة مافى بعض كتبه: «انه اذااتصف شيئان بشىء و كان ذلك الشىء لاحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحال متعلقه كان الاول متقدماً

١ـ س١٤، ى ٨٠

بالحقيقة علىالاخر وما فيهالتقدم والتأخرهوالكون فىالواقع ولو تجوز امثالهتقدم حركةالسفينة على حركه جالسها ، و تقدمالوجود علىالماهيه الّذى قال هنا ليس مرجعه (الىآخره) وليس كذلك فانـه منالتقدم بالحقيقة فالتحقق فىالواقع وصف للوجودالخاص بحالنفسه و للماهيّةوصفبحال متعلقهاالذى هو وجودها.

قوله (ص٦٢، س٢) : «ومن احوالهاالهوهوية والتجانس....»

جعلالتجانس وما بعده مقابلاً للهوهويّة . بناءً علىالمشهور منانالهوهوية ايالحمل مخصوص بماكان جهةالكثرة هىالمفهومللموضوع والمحمول وجهةالوحدة هىالوجود كما فى حملالشايع والا فـانلم يعبأ بهذاالتعارفالخاصى فكما يقـال الكاتب ضاحك ايهما متحدان فىالوجودفيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان فىالانسانية والانسان فرس ايمتحدان فىالحيوانية و زيد اسد فىالشجاعـه وقس عليه باقى اقسامالاتحاد فيكون جميعاقسامالاتحاد من اقسامالهوهويّة .

قوله (ص٦٢، س٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الاُولى و هوالغيريّة ثم انه منباب ذكرالخاص بعدالعام فانه كما يجيىء فى اولالاشراق الثانى لهذا انالغيريّة من احوالالكثرة كما انالهوهوية والاتحاد من احوالالوحدة و هما كذوىالحالمتقابلانثمالغيريّة يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فانالغيرين اما خلافان واما مثلان و امـا متقابلان .

قوله (ص٦٢، س٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : انالواحد اما مايكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة فىالعروض فهـو الواحدالحقيقى اوله فهوالواحدالغير الحقيقى، و بعبارة اخرى اما يكون الوحـدة

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقي و امايكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غيرحقيقي لان الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غيرحقيقي لأنهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي و هكذا في التشابه والتساوي و نحوهما ثم الواحد الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما نفس الوحدة الحقة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصي غير وصفي او وضعي واما نوعي . «اما واحد شخصي غيروضعي او وضعي اما نوعي....خ،ل» .

قوله (ص٦٢، س٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اى يرجع الى القسم الاول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة الوحدة واحد حقيقي وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصية في اقسام الاتحاد الا في الهوهوية و اما قوله لها مراتب في القوة والضعف و اقوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقي و يذكره هناك فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار في شيء .

قوله (ص٦٣، س١) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان في الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي والانسان والفرس المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد جنسي .

قوله (ص٦٣، س٩) : «لان التناقض من النسب المتكررة .....»

يعنى ان عبرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل[1] عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضاً و نقيض كل شيء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعا للسالبة انما السالبة رفع للموجبة بل رفع ـ السلب سلب السلب والموجبة مؤداها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شيء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم نقيض كل شيء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص٦٣، س١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان .

قوله: «فالعمى» اى عمى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرار مع مابعده فهو ناظر الى قوله او فى بعض مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرئة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لان المقوم ماليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقة والانتشار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط ـ الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص٦٤، س١٣) : «لا انه يعرض الكثرة....»

الاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١- فى بعض النسخ و هو التفاعل عن الطرفين...

قوله (ص٦٥، س٣) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه انكان موجوداً فالوجود اما عين الوحدة و اما مساوق لها والمانع يكفيه الاحتمال ولولا انه من باب ارخاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرّح ان الكثير المقابل لمطلق الوحدة غير موجود وقال في الاسفار ان مجموع الانسان والحجر الموضوع بجنبه لا وجود له عليحدة ولو كان مجموع قسمين قسما عليحدة لم ينضبط التقاسيم نعم كثرة حقيقة الوجود في عين وحدتها على ما هو مقتضى التشكيك في الوجودي لكونها ذات مراتب متفاضلة ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك مقتضاه البرهان والذوق والعيان وهي الكثير بما هو كثير الموجود والكثير بما هو كثير الواحد.

قوله (ص٦٥، س٤) : «لست اقول»

وهو الذي تعرض له الشيخ بقوله تعرض (الى آخره) اى لست اعني بالوحدة في قولي الكثير واحد كما انه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التي عين وجود الكثرة السابقة على الوحدة العارضة .

قول (ص٦٥، س٧) : «بل اقول: ان الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقين متخالفين :

احدهما : انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لان الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردنا الكثرة المقابلة الخالية عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان للوحدة انحاء بعض انحائها الكثير بالفعل الذي كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة ما نجيب بان الكثير بما هو كثير واحد وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات.

ذاته‌الودود و كيف لا والفعل مقدمة و وسيلة للفاعل لنيل‌المطلوب الذى يساق له‌الفعل‌ليستكمل به و اى مطلوب هو ابهى‌من‌الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقدالكمال والاستكمال بالفعال بالصمدالغنى التام وفوق‌التمام يليق .

قوله (ص٦٩، س٥) : «عنصر»

«عنصر» اى مادة لا علة ماديّة ان‌كان‌المستعد له صورة نوعيه كالامهات لصورالمواليد اوالمستعد موضوع ان‌كان‌المستعد له عرضاً و صورة شخصيّة كقطع الخشب لهيئة‌السرير .

قوله (ص٦٩، س٧): «فتكون واسطة و شريكاً»

والعبارةالاولى اولى‌الا ان‌الثانية فى‌لسان‌القوم اكثر تداولاً و وجه‌الاولويّة‌ان فيض‌الوجود يمر من‌العقل‌الفعال على‌الصورة و منها الى‌الهيولى ولا نعنى بالوساطة اوالشركة الا هذا و بينا فى موضع آخران لا فاعليّة استقلاليّة للصورة على‌الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن‌الالهى بالنسبة الى‌الهيولى لان تأثيرالجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبه الى‌المعدوم والهيولى بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذاالوضع بعد تصويرها بالصورتين‌اذالعرض متأخر عن‌الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص٦٩، س٩) : «فالعلل لا تزيد عددها على اربع.....»

اى‌الزيادة بالاعتبار اذ رجع اعتبارعلية‌الصورة للمادة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علة صوريّة لها .

فى الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص٦٦، س١٤) : «ومن اللطايف ان العدد.....»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التى من النسب الاربع فيه التباين من الآخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثنان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد و هكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو فى غاية التباين و تكرار الشىء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغا ما بلغ و ظهورات الشىء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فى البيت مرّة بعد اولى و كرة غِبّ اخرى لم يتعدد تعدداً شخصياً او نوعيا و هذا الواحد لا بشرط صار باللحاظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفة مما هى مشروحة فى علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما والماهيات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائى مادّة و صورة جسمية وصورة نوعية والانسان نفس و بدن وقس على ذلك ولم يصر الجسم جسما بتكرر المادّة مثلاً ولا الانسان انساناً بتكرر النفس مثلاً فمفهوم الواحد فى مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانيّة العدد» اى لك وحدانية آيتها الوحدانية التى هى راسمة الاعداد و علّة قوامها و عادها و مفنيها .

قوله (ص٦٧، س١٤) :

«على ان الفصلين» اى مع ان الفصلين .

قوله (ص٦٧، س١٦) : «ولعدم استقلالهما فى الوجود»

لان الفصل بعض الماهيّة وليست ماهيّة تامة انما الماهية التامة هى النوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجيّة من احكام الماهيّة النوعيّة .

قوله : «اذا العلّة هناك امر" واحد هو عدم العلّة التامه" بما هى علة" تامه" » .

يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصيّة وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمليّة و شرطيّة متصلة" و منفصلة" و غير ذلك بتبعيه" الموجبات فالعلّة التامّة لوجود شخصى شخصيه" فكذا عدمها والتمحلات التى اشاراليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلاً و منها ان العلّة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى عليّة الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفّة مؤنته فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص٦٨، س١٧) : «وكما ان العلة الغائية.....»

هى ما يكون تصوره باعثاً للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفايدة مايترتب على الافعال و من هنا قالت الأشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص٦٨، س٢٠) : «انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأسٍّ فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

قوله (ص٦٥، س١٧) : «والعجب من الشيخ ....»

حيث استدل على مغايرة الوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيّة .

قوله (ص٦٥، س١٨) : «عين متصلة»

فان الاتصال الوحدانى عين الوحدة الشخصية فى المتصل و اذا صار مفصولاً صار هويّتين .

قوله (ص٦٦، س١) : «جوهر عنده»

اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبته و اما اتصال الجسم التعليمى فمعروضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش واما المجرد و هو افحش و اما الهيولى فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقى بتكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد ومبديها فهو حادها و مفنيها مثالاً لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

ظهورتو بمنست و وجود من ازتو «فلست تظهر لولاى ولم اكن لولاك»

قوله (ص٦٦، س١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدعيّة الى العقول والمخترعيّة الى الافلاك والملكوتية الى العناصر والرازقيّة الى المرزوقين والمالكيّة الى المملوكين وهكذا فللواحد اضافة النصفيّة الى الاثنين والثلثيّة الى الثلاثة والربعية الى الاربعة الى نصف العشريه و ربع العشريه للاربعين وكذا اضافة الراسميّة والعاديه و غيرهما ومن هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافه لا من الكيف المختص بالكم لوجودها

ان قلت : يزيدالعلل على اربع لا محاله- بانضياف الشرط والآلة والمعد ورفع المانع ولهذا تريهم يقولون فى وجه‌الضبط ما يتوقف عليه‌الشيء اماوجوده واماعدمه او وجوده و عدمه فالثالث هوالمُعِد والثانى هوالمانع والاول اما داخل فى قوام الشيء او خارج والداخل اما مابه‌الشيءبالفعل الى آخر ما ذكرنا فى حواشى- الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس‌سره) بهذه‌الاربع اذالشرط مثلاً اما شرط فاعليّة الفاعل او قابلية‌القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده‌الفاعل‌المستجمع لمتمّمات التأثر و كذا فى غيره .

قوله (ص٦٩، س٣٠) : «فلا بد فى تجددالحوادث من وجود متوسط.....»

فعلّة كل حادث متجدد مجموع اصل‌ثابت قديم يشترك‌الكل فى نسبة‌المعلوليّة اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعه- من‌الحركه- الوضعيه- الفلكيه- لئلا يلزم‌التخصيص من غير مخصص فهى رابطة للحوادث الى الحركات القديم و الحركات المستقيمة حيث انهما من‌السكون داخلة‌فى‌الحوادث‌المتجددة محتاجه- تلك‌الرابطة وقال: تلك‌الرابطة جسم‌الفلك و فاعلها‌الطبيعة‌الخامسه- الفلكيه- ثمّ‌النفس‌المنطبعة ثم النفس‌الكليه- ثم‌العقل‌الكلى «والله من ورائهم محيط[1]» .

قوله : «بل على نهج يعرفه‌العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه- او يوصف بالمطلق ايضاً و ذلك لان‌العموم‌والاطلاق و نحوهما عند اهل‌النظر يستعمل فى مفاهيم له لكن عند اهل‌المعرفة يستعمل‌فى حقيقة‌الوجود و يراد بها سعته و حيطته

١- سورة‌البروج ٨٥ آية ٢٠

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصيّة الوجود المنبسط فهي المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين التشخص لا التشخص بمعنى محفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصة كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التي هي امارات الشخص ولكن حيثيّة هذا التشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطة بل عينهما الا ترى ان النفس الناطقة الشخصيّة كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحسيّة والقدسيّة والكليه الالهيه وقواها و جنودها بل معسكرها و مطاياها ومع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندر كانت بساطتها اقهر .

قوله (ص٧٠، س١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذي قال الله تعالى: «وما امرنا الا واحدة[١]» اى ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهيّة الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقّة ظلية «الم تر ربك كيف مد الظل[٢]» كما ان وحدة مبدء الكل حقّة حقيقية لم يشذ عن حيطة هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذي يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لانّه جامع لكل الفعليات التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطى الكمال غير

١ـ سورة ٥٤، آية ٥٠

٢ـ سورة ٢٥، آية ٤٧

فاقد له و كانه لف الوجودات و هي نشره ولهذا قالو: «لامؤثر في الوجود الا الله»

قوله (ص٧٠، س١٥) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حمله (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثراً لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهيّة اثره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهيّة و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود [1] مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصّة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهيّة لاغير ؟ .

قلت : اولا قد ذكر المصنف (قدس سره) في موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصّة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصّة هو المطلق المضاف الى ماهيّة ماهيّة

---

[1] واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من سنخه و اثره الوحدانى ايضاً مطلق عار عن كافة التعينات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطي والفعل الوجداني و كلمة كن الساري في الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل عن مقام الصرافة فهو معذلك مطلق ساد في الحقايق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك و غيرها و اعلم ان هيهنا تحقيق ذكرناه في حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ١٨٩ .

فبعيد عن مشرب اهل‌الذوق والعرفان لان‌الماهيه- عندهم اعتباريّة و للوجود مراتب نعم هذا يناسب‌المذهب‌المنسوب الى‌ذوق‌التألّه .

والبيان الأقرب عندى لكلام هذاالعارف‌المحقق ان‌مقصوده ان‌الوجودالمطلق صنعه والوجودالخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح‌الفاء و هذا مفعوله و ذلك «كلمة كن» و هذا يكون و ذلك‌الايجادالحقيقى‌وهذاالموجود بالايجاد و ليس مراده‌بالاثر هوالماهيّة اذ لا تفاوت بين‌الاثر والفعل‌بمعنى المفعول و ناهيك فى ذلك قولهم الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقةالاثر هوالوجود فالثلاثة كلها مراتب‌الوجود كما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) فى اول‌الكلام .

قوله (ص٧١، س١) : «ولهذا يقال لها الآثار»

اراد بها العكوس اى‌الماهيات عكوس‌الافعال التى هى‌الوجودات‌الخاصة .

قوله (ص٧١، س٨) : «تقدم‌الذاتى على‌ذى‌الذاتى»

وهوالتقدم بالتجوهرالّذى هوحكم‌شيئيةالماهية كتقدم شيئيّه- ماهيه- الجنس والفصل على ماهيّه- النوع فان ما فيه‌التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهر الشىء و قوامه بحيث لو جاز تقررالماهيات منفكّةعن‌كافّةالوجودات لكان بحاله ولا مدخل للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم‌الفاعل‌التام و يلزم ان لا يتصورالماهيّة بدون الفاعل مع انها تتصور بدون وجودهافضلاً عن ايجادها فضلاً عن موجدها .

قوله (ص٧٢، س٣) : «واماالثانى فايها كانت مجعولة.....»

فى نظم هذاالبرهان بظاهره تهافت اذ بناء نفى‌تعددالجعل على‌نفى تعددالماهية وبناء تعلق‌الجعل باى واحدة منها او بكلهاعلى تعددها فهذا فى‌المثل كالنعامة اذا

طولبت باحكام الابل تقول: انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول : انى ابل .

والجواب : ان بناء الاول على نفى تعدد الماهيّة بذاتها و بناء الثانى ليس على تعددها بذاتها بل على تعدد حصولاتهـا فى عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص٧٢، س٥) : «خلاف المفروض.....»

اى ان انقلب الكل واحداً بمقتضى الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصر الكل واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة.....»

ان قلت : هذا من انتقض بل ينبغى ان يقال موافقاً لكلام السائل فهى من حيث الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغى ان يقال متشخصه بدل موجودة .

قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ففى هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصه ولو بصنع الغير كانت ذاتـها بذاتها متشخصة لان ذاتها مع الفاعل و مع قطع النظـر عن الفاعل ذاتها بلا تفـاوت و لما كان التشخص عين الوجود فلو كانت متشخصة فى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص٧٣، س٩) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجعولة لجريانه فى الماهيّة المنتشرة الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول ماهيّة زيد مثلاً يجب حصول عمرو لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز

واحد» .

قوله (ص٧٤، س٨) : «بل كون الشيء بنفسه متعلق الوجود بغيره.....»

اى الحاجة ذاتية للوجود والذاتى لا يعلل والتعلق عين الحاجة فكونه سبب الحاجة معناه انّها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : الواجب ما يقتضى ذاته الوجود وهو عين الوجود و هذا ايضاً معنى قوله (قدس سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة هو الامكان بمعنى التعلق والفقر .

قوله (ص٧٤، س١١) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنى الذات اى ماهية المعلول ظل لماهيّة العلة والتقدم والتأخر بالعلية انما هنا فى الماهيتين وهذا بناءً على طريقة صاحب الاشراق: ان التشكيك فى الماهيّة فحيوانيّة الفيل فى انها حيوانية اتم من حيوانية البعوضة والتحقيق ان تلك الحيوانية فى وجودها اتم و هذه فى وجودها غير تام والتشكيك راجع الى الوجود .

قوله (ص٧٤، س١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود.....»

لان الوجود كون الشيء و تحقق الشيء فنفس ما به يتذوت الماهيّة و يشار اليها اشارة عقليّة هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الى الماهيّة فاذا كانت فيما به تذوتها و تجوهرها غنيّة ففى وجودها غنيّة هذا خلف فالماهية فى تذوّت ذاتها وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص٧٥، س٨) : «فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية.....»

وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام الماهيّة لايستحق حمل الموجود ولا

المعدوم ولا يصحّ شيئاً منهما فان نفسهاهي التى مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هى وهى اعتباريّة بالاتفاق وانماقال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم اوالعدم لا يصير مصداق الموجود اوالوجود ولوبجعل جاعل وعمل عامل لمانع ذاتى كذلك نفس شيئيّة الماهيّة لأنها و ان لم تكن معدومة لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثيّة ذاتهاالتى يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص٧٥، س١٦) : «لانا نقول صدور الماهية.....»

يعنى ان كانت نفس الماهيّة مصداقاً للموجود فنفسها هى التى قبل الجعل و بالاتفاق اعتباريّة ولا علاقة له مع الموجوديّة ولا مع المعدوميه و ان اضيف اليها شيء كانتساب او ارتباط او صدور او ماشئت فسمه و هى اعتباريّة فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كانتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهى الوجود الذى هو حيثيّة طرد العدم و هى مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهيّة نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور اوالارتباط اوالانتساب الى العلّة او غير ذلك .

قوله (ص٧٦، س٩) : «وهو ليس عيناً لشيء منها ....»

بل هو زايد في الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هى الوجود اذ كما قال فى موضع اخر وقع بعضهم و منهم الامام الرازى فى الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الى الوجود العام البديهى فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى ولا حلولى بشيء .

قوله (ص٧٦، س١٩) : «الاالفاعل والغاية»

بل هما فى الصادر الاول واحد فالعلّة الفاعلية هى الغايه- اذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادّة والصورة» اى مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعيّة فاستدعتا الحركة المتشابهه- المخصوصه- فاستدل بها على جسمه الشخصى المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة و صورة تبعيّة اى بتبعية موضوعه .

قوله (ص٧٧، س١٠) : «وجدتها كانها شئ واحد...»

فلا تكثر فى العلّه- الفاعليه- بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شيء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعليّة والقرب بحسب استجماعه للشرايط و عدمه و كذا فى العلّة الماديّه- و غيرها بل الاربع كانّها شئ واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هى ومن حيث ان المادّة اتصللت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صفعه والصورة ايضاً شيء متدرّج فى الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من الفاعل....» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادّة نقصانها والكامل والناقص ليسا فردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشيء واحد ثم الصورة من حيث انها ما به الشيء بالفعل ، صورة هى غاية كما قال (قدس سره): من حيث انها ما تنتهى اليها الفعل والغاية ، هذه قد تكون هى العلّة الغائيه- المعقوله- للفاعل والمعقول متحد بالعاقل؛ وايضاً العلّة الغائية هى الفاعل كما سبق .

وايضاً الصورة الخارجيّة عين الصورة التى فى عالم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح المادّة والمعلوم متحد مع العالم و ايضاً الغاية كمال الصورة فالصورة الكماليّة للسرير جلوس السلطان عليه والصورة التماميه للكتاب قرائة القارى اياه . وقوله : والغاية ايضاً فاعله من جهه . قد

قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليّة الفاعل ان كانت علّة غائيه و غرض من جهة اى: من جهه استكمال الفاعل الامكانى به ، و غايه من جهة اى : من جهه انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص٧٨، س٣) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان المادّة من انقص مراتبها الى اعلاها شىء واحد فالمادّة الاولى والمادة المجسمة والماده النوعيّة و هكذا الى الجسد الانسانى والحيوانى و غيرهما التى وجود العشق والشوق فيها ظاهر، كلها واحد فاذا كانت هى عين المادّة الاولى و كمالها وكمال الشىء «هوهو» فعشقها و شوقها عين عشق الهيولى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسوّد» هذا ايضاً من الافعال المشابهة فان الفاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلّم ان السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات ـ الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب والطلب سخونه «ما» حتى عرّف الميل والارادة فى السلوك بانها جمرة نار تنقدح فى القلب وهذا كما قلنا ان القهر فى الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى النفس حالة نفسانيّة معنويه ، و فى البدن غليان الدم وانتفاح الاوداج او نعكس الامر ونقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتدّ السخونه اشتدّ الحركه كما فى النار .

قوله (ص٧٩، س١) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده ....»

اقول : احقّ ان يقال ان فيه شرط زيادة على سنخيّة الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سنخيّة من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفي؛ فغرض الشيخ في رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوة سنخيّة الوجود لا بدّ من السنخيّة في الماهيه[1] ايضاً كما قال :فيها: كل منفعل ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة الناريّة تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقليّة المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله و هو شكله والمسن انما يحد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملامستها» انتهى .

قوله (ص٧٩، س٨): «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض[1] عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفي بهذه المواضعة بل ينادي في جميع كتبه -وفي هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة في الفعل والفاعليّة ليست الا التشأن وبالجملة المباينة الصفتيّة كافيه في الفاعليه الحقيقيه كما قال علي عليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونه عزلة» .

١ــ واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلة لا بد وان تكون السنخية موجوده حتى يصدر المعلول الفياضة و لهذه السنخية يؤثر عقل الاول في الثاني و يؤثر الجوهر الجسماني في العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجعولة حتى تكون السنخية بين الماهيات و قد صرح به صدر المتالهين والحكيم المحشي ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السنخية مما هي لا بد منها في العلة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت العلية والمعلولية بين الماهيات يلزم صدور كل شئ عن كل شئ .

١ــ المفاض....خ‌ل

قوله (ص٧٩، س٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والآخر فعلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة والفعل الذى هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادى بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التحليلات الكثيرة فى باب الحلول والعلية والتفرقة بين المركبات الخارجية والعقلية وغير ذلك[1] .

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافقه بعض كلماته بان نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص للى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكماله والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف و هذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحدان .

قوله (ص٨٠، س١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر فى جانب المادة القوة والابهام»

والعناصر مادة الموالید فالصورة الواحدة والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص٨١، س٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»

التى هى جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل ولا اعراضا لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداما فلتكن وجودات .

١- والحق ان التركيب الانضمامى ينافى الحمل والمبهم متحد فى الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص٨١، س٥) : «انا قد وضعنا قاعـدة»

ذكرها فى مباحث الصور النوعيّة من الجواهر والاعراض من الاسفار[1] ملخصها انه اذا تركب امر تركيباً طبيعياً له وحـدة طبيعيّة من امرين احدهما متيقن الجوهريّة والآخر مشكوكها واردت ان تعلم حـال الآخر أهو جوهر أو عرض فانظر فى درجة وجودها و مرتبة فضيلته بحسب الآثار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهريّته وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المـركب الحقيقى بالعليّة والمعـلوليّة والتقويم والتقوم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الآخر مقابلهمـا فيكون ذلك جوهراً والا لكان المعلول اتم وان كان وجوده اضعف كان معلولاً فيكون عرضاً و ان كان جوهراً كان ماده لوجوب احتياجه الى الجوهر الآخر والا لم يتحقق التركيب الحقيقى وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك فى ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلـوم ان الآثار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج فى تنوعه الى النفس كما ان كل مادّة مجسمة محتاجة فى التنوع الى الصورة النـوعيّة فيعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص٧١، س١٨) : «لما ذكره المحقق الطوسى»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لا يوصف بها لا مادة له فى الخارج» ولا فى نفس الامر بل ماله مادّة ايضاً لجريان المناط الذى ذكره (قدس سره) من ان الامكان عدمى الا انه يوصف بالامكان

١ـ اسفار اربعه جواهر و اعراض ، طبع طهران ١٢٨٢هـ ص١٤٠ .

الاستعدادى الذى هو موجود والاتصاف‌به من باب تحقق‌الطبيعة لا من باب سلب الطّبيعة .

قوله (ص٨٢، س١٠) : «اذاالامكان مفهوم عدمى.....»

حاصله ان‌الامكان سلب‌الضرورتين وسلب‌الطبيعة بسلب جميع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحّة سلب‌الضرورتين عن‌مرتبة من مراتب نفس‌الامر و هى مرتبه الماهيّة من حيث هى لا يصح سلب‌الضرورتين عن مطلق نفس‌الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، فبمجرد سلب‌الحركةعن زيد فى‌بيته مثلاً مع كونه متحركاً فى السوق لا يصح سلب‌الحركة عن زيد فى‌نفس‌الامر ؛ فالضرورة فى‌المرتبة مسلوبه عن‌العقل‌الكلى ولكن‌الضرورة السابقة واللاحقه حقّتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام‌المبدء الاول الذى لا يمكن من‌عدم‌المعلول الذاتى له غير مسلوبة عنه .

قوله (ص٨٢، س١٤) : «فلا بدّ له من مادة و موضوع»

هذه‌المادة هى‌المادّة بالمعنى‌الاخص ولو اريدمعناها الاعم اى‌حامل‌الاستعداد، فموضوع‌العرض و متعلق‌النفس ايضامادّةوهى بهذاالمعنى فى قولهم: «كل حادث مسبوق بمادّة و مدّة» .

قوله : «او انفعالاً» واذا كانت‌القوّة انفعاليّة فهى مبدء قابلى للتغيير من‌آخر من‌حيث هو آخر فاطلاق‌المبدء على‌الفعلية والانفعاليّة فى التعريف من باب عموم ـ المجاز .

ثم ان‌القوّة بالمعنى‌الاول اى مبدء التغير يستعمل فى مباحث‌القوى والطبايع ومباحث‌النفوس والقوّة التى تقابل‌الفعل يستعمل فى مباحث‌المواد والتى تقابل ـ

الضعف فی مباحث الکیفیات من القوة واللاقوة .

قوله (ص٨٣، س٥) : «وقوة الفاعل قد یکون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصیلی ان یقال : قوة الفاعل اما ان یکون علی فعل واحد واما ان یکون علی کثیر و کل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوة علی الواحد العدیمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومه له والمقومه اما فی البسیط و اما فی المرکب بالتفصیل الذی ذکره فی مرحلة القوة والفعل من الاسفار[1] .

قوله : «وقد یظن فیفسرون القدرة بصحة الصدور واللاصدور» والصحة امکان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و قد یفسر بوقوع الترک وقتاً ووقوع الفعل وقتاً وهذا انقطاع الفیض .

قوله: «یصدق علیه انه لو لم یشاء....» لأنه عالم مرید واستحالة عدم المشیة لانها عین ذاته تعالی ولان تمامیه وجوده و حکمته و تکلمه لا یقتضی قطع الفیض فعدم المشیة عدم هذه .

قوله (ص٨٣، س١٨) : «مضطر فی صورة مختار»

وذلک لان الداعی یسخره و یقسره علی الفعل ولولاه لم یفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالی فلا مختار بالحقیقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص٨٤، س٤،٥) : «بل لشیء لم یکن فی نفسه متحرکاً»

الاوضح زیادة «الفا» او «حتی» علی قوله: «لم یکن» وقس علیه الکلام فی قوله قدس سره «یکون السخونة فیه بالقوة» والمستتر فی «لم یکن» عاید الی المتحرک والبارز فی کلمة «فیه» الی الحار .

١ــ الاسفار الاربعه چاپ ط کـ ١٢٨٢ هـ ق جلد اول ص

قوله (ص٨٤، س١٤): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث»

اى حدوث الاستعداد الذى هو بل ذاتها لان جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد لقبول صورة بعد صورة كلاهما اى الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلانه حقيقة الهيولى التى هى جوهر ولا غرو فى كون الاستعداد جوهراً فكما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها تنتهى الى علم قائم بذاته وارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهى الى استعداد قائم بذاته هى الهيولى فظهر حقيقة قوله (قدس سره): «فحقيقة الهيولى هى الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشيّة التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة لما كانت....» معنوناً بالحكمة العرشيّة ولا بعنوان آخر .

قوله (ص٨٥، س٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .

ان قيل : التجدد ذاتى لهذا المعلول الّذى هو الحركة العرضية التى فى المقولات الاربع العرضيّة والذاتى لا يعلل كما تقولون انتم فى اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن العلّة القديمة: ان تجددها ذاتى و وجودها عن العلّة .

قلت : لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات فلينته الذاتيّة فى التجدد الى الطبيعة الجوهريّة لان الاعراض فى ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتيّاً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كما قال السائل

كانت الطبيعة فاعلاً الهياً والفاعل الالهي هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى والفاعل الطبيعي ليس الا مفيد الحركة وهو ليس الا القوى والطبايع ومن المبرهنات والمتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية الى الطبيعة حتى عرفت بانها المبدء الاول للحركة والسكون فنفس تجدد الاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجدد الطبيعة ذاتياً لها ووجودها مستنداً الى الله تعالى و ايضاً قسموا المحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد وجود الذات المتحركة و هو الفاعل المفارق .

قوله (ص٨٥، س١٩) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت في الجسم.....»

دليل آخر على تجدد الطبيعة في ذاتها مبني على عدم تأثيرها في مواد انفسها التي هي محالها لعدم امكان الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين الطبيعة والحركة والآثار الاخرى بل بينها تبعية بالذات والحركة تجدد امر و ذلك الامر هو الطبيعة فمبدء الجميع امر اجل من الطبيعة الا ان فيض الوجود يمر اولاً على الطبيعة ثم على الآثار الاخرى من ذلك المبدء الاجل لكنه الزامي لا برهاني والالزم تعطيل القوى والطبايع جلّ عن ذلك و من يثبت القوى والطبايع و يسند التأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط الوضع عند تأثيرها في المواد المنفصلة عن موادها لا في مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مغن عنهما كيف و دليله الاول مبني على كون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشراقي حيث يسند كل الآثار التي

فی عالمنا هذا الی‌الصورالنوعیة [1] المفارقة اعنی العقـول العرضیّه التی من‌الطبقة المتکافئـة .

قوله (ص٨٦، س٤) : «وقد یوجد مبدء اعلی من‌الطبیعة»

کلام خطابی تلخیصه : انهم لم یقصدواالتعلیل لافی قولهم: حرّ طبیعی . ولافی قولهم: برد طبیعی، و شکل طبیعی وحیّز طبیعی ، و نحوها ولا فی قولهم: قـوی نفسانیّة . اذ لو قصدواالتعلیل لنسبواالحرّ والبرد والحیّز والشکل الی‌النفس اذ فی ذوات‌الانفس‌المبدء للآثار هوالنفس لاالطبیعة عند مسندی‌الآثار الیهما فلا یسوغ لاحد ان یتمسک فی اثبات ان‌الآثارالطبیعیّة معالیل‌الطبیعة بقولهم حرکه طبیعیّه اوحرّ طبیعی او برد طبیعی او نحوها .

قوله (ص٨٦، س١١) : «والفرق بین هذین‌القبلتین»

ای بین‌النفس والطبیعة او بین‌النفس والطبیعة و بین توابعهما من قوی‌النفس و

١- واعلم ان هذاالدلیل یناسب طریقةالمصنف‌العلامةلاالشیخ‌الاشراق والحکیم المحشی ذکر هذه المناقشة فی‌حواشیه علی‌الاسفار ونحن قدذکرنا فی‌تعلیقة کتبناها فی‌هذاالموضع من‌الاسفار فی‌جواب مناقشةالحکیم المحشی: ان‌المصنف لا ینکرالصورالنوعیة بل یثبتها ولکنه یقول: باتحادالطبیعة والحرکة کما یقول باتحاد النفس مع جمیع قواها العالیة والسافلة فاتحادالصورالنوعیة ای‌الطبیعة مع‌الحرکة امر اقام‌البرهان علیه فی‌الاسفار والعجب من‌الحکیم‌المحشی کیف اشتبه علیه الامر و ظن ان هذا البرهان یناسب مذاق‌الشیخ الاشراقی و قد قلنا : ان‌الطبیعة والحرکة معـین فی‌الوجود فالطبیعة امر متجدد سیال والحـرکة نفس تجددها و هذاالاتحاد یجری فی‌الکیف والکم‌الطبیعی‌والوجودالواحد یمر علی‌الطبیعة والکـم والکیف فی الجوهر وفی‌العرض عرض نظیر ما قالـوا : ان فیض‌الوجود یصل اولا و بالذات الی‌الصورة و یمر منهـا ویصل الی‌المادة والترکیب بینهما اتحادی والترتب‌عقلی فافهم و تامل و داب المصنف العلامة فی‌المباحث العقلیة ان یتکلم فی تحقیقاته الـخاصة علی مـذاق‌القوم و یقیم‌البراهین علی مراهم ثم یتصدی‌علی اقامة البراهین علی طریقته والبـراهین التی اقامتها علـی‌الحرکةالجوهریة المبتنیة علی کون الطبیعة مبـدء الحرکة انما هو علی مشرب‌القوم القائلین بمبدئیة‌الطبیعة للحرکة ....

صفات الطبيعة .

قوله : «كالبخار» ان قيل : لو تم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه و بين الهواء ثم ننقل الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هو محال .

قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاً عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسئوال المذكور في اواخر الهيات الاسفار: من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسبيين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هو العقل الاول و بين الثاني نور اخر لا يصل في شدة النورية الى الاول ولا في ضعفها الى الثاني ثم بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات المعقول شيء واحد ولا فصل و بينونة في الوجود بينها .

قوله (ص٨٦، س١٧) : «لزم خلو المادة عن صور العناصر»

كلها في زمان و هو زمان الخلو عن الواسطة و لعلك تقول: هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة في الآن لا في الزمان لان ذلك المفصل آني لا زماني فالجواب انه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضي فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكونة لو لم يتحقق زمان لزم تتالي الآنين بخلاف الطريقة المحققة التي ذهب اليه المصنف

١ـ قال صدر الحكماء في الاسفار «قسم الاهيات» و «حواشي حكمة الاشراق» : ان هيهنا شكا عويصا عرضناه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين» ولم يات «ياتو» بمشبع . ثم اجاب عن الاشكال .

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضّي اذا الحركة متّصلة واحدة سيّالة في عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالاً و نقصاناً حتى يؤدى الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال ـ المساوق للوحدة الشخصيّة .

قوله (ص٨٧، س١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه والتنزيه .

قوله (ص٨٧، س٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هى مادة مبهمة واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر فى المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادّة مع انحفاظ مقامها التجردى.

قوله (ص٨٨، س٩) : «فالمادة التى تتصرف فيها النفس.....»

اى المادّة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هى هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة ـ الخادمة بالقسر كقوّة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التى هى من صقع النفس كقوّة محركة فى البدن المثالى.

ثم انه لما كان السئوال المذكور فى الطبيعة جارياً فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعى» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعى سواء كان الروح البخارى الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفى كون البدن المثالى متصرفاً فيه فى النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راكدة ، والنفس مبصر ومستمع وبالجملة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص٨٨، س١٤) : «واما سبب الموت الطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخّرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى مافوقها بالحركة الجوهرية آنا فآنا و قلة مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بل تكون شديد العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمّرة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجبلة، شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هو الوهم والخيال بل هما ايضاً فى شغل الذهاب اليه بالترقى والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ماتخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سر آخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هو تام الحواس وله تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخى كماهو مذهبه (قدس سره) .

قوله (ص٨٩، س٧) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اى الحركة فى المقولات الاربع العرضيّة بمنزله شخص روحه حركة الطّبيعه اذ الاعراض كلا تابعه للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الآن السيّال و روحه الدهر اى وعاء الثابتات و روحه السرمد اى الجارى مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص٨٩، س١٥) : «تذكرة»

ما فى هذه التذكرة يؤكد ما قلنا فى بعض الادلّة على الحركة الجوهريّة انه الزامى لا برهانى اذ التفصيل فى امر القوى والطبايع ان الاشاعرة قالوا بابطال القوى والطبايع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلا واسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلا هما باطل والمشّاؤن سيّما الطبيعيون مصرون على اثباتها والحق و هو المستفاد من كلمات المصنف (قدس سره) انه لا منافات بين كون الآثار مستندة الى القوى وكونها مسخّرة بايدى ملائكة الله فاذا لو حظ التعيّنات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا فى كون الصورة علّة للهيولى من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شىء اليها اذ الايجاد فرع الوجود .

قوله (ص٩٣، س٢) : «فموضوع العلم الطبيعى»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققيهم الجسم من حيث هو واقع فى التغير لادخال مباحث الكون و نحوهما لانهما دفعيان عندهم لا تدريجيّان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعى و هى الطبيعة حركة وجوداً [1] عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١- لان الحركة لا تكون متاخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، والطبيعة حركة و متحرك والزمان

قوله (ص٩٣، س١٤) : «فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمنة حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث النفس الانسانية السيالة بما هى نفس جميع ازمنة بقائه اى احداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها فى ايام الرضاعة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال فى حدّ الانسان : حيوان ناطق مايت. فهكذا فى احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمنة حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتى لان له وجوداً امتدادياً سيّالاً ولا فتور فى الجاعل لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته فى «ستّة ايام» هى مدّة عمر العالم ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهى مدّة ايام دعوة اولى العزم من الرّسل الستّة فمدة بقاء كل نبىّ منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف سنة باعتبار مظهريه الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبى عند الله سواء كان الفاً نجوميّاً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التى هى دولته الحقّة

ثم ان القول بالأدوار والأكوار عند الأشراقيين المحققين معراف يناسب المقام ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيّة للاكوان الطبيعة واما بحسب السلسلة الطوليه النزوليه فى الايام الستّة ايام بروز التعيّنات

↙

متحد مع الحركة فى الخارج لانه من العوارض التحليليه لوجود الحركة بناءً عليهذا لايمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعدا آخر و هو الزمان فافهم و تامل فى ما ذكرناه و انه بالتامل جدير و هذا اقوى من الدليل الذى اقامه «اينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نورالحق سواء كان من فرط الظهوور او باعتبار الحجب النوريّة الاسمائيّة او باعتبار الحجب الامريّة والخلقية وهي: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت لـه طبقتان طبقة عقول مرتّبة يقال لهـا عقول طوليّه و طبقه عقول متكافئه يقال لهـا عقول عرضيّه .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هي النفوس الكليّة واسفل و هي مثل معلقة، واما الاحديّه والواحديـه فمستثناه اذ لاخلقة هناك و نزول القرآن في هـذا الوجه وما يليه انما هو من مرتبة العلم العنائي على اعلى مراتب وجود الختمي «صلى الله عليه و آله» واما بحسب السلسلة الطولية العروجيه فالايام الستّه هي ستّه من اللطايف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسرّ والخفيّ والاخفى» والسابعة مستثـناة لانّها مقام الفناء لا الخلقة .

اعلم انه لا بدّ ان يلاحظ العارف البصير في الكل ما في كل كل «ماخلقكم ولا بعثكم الاّ كنفس واحدة» و يعرف ان هذه التحولات والصيـرورة الى الله طوليّة لا عرضيّة في الكل كما في كل .

قوله : «يكون مبدَعاً» هو الهيولى.

قوله (ص٩٣، س١) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بل هو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناط الحاجة الى السبب .

قوله (ص٩٣، س٣) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤوّل بان مرادهم المبدء القابلي الذي هو الهيولى و معلوم انها ظلـمة و هاوية و خاليه عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهريّة و العـرضيّه في ذاتها

وابتداء السلسلة الطوليه الصعوديه .

قوله (ص٩٣، س٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ماالفرق بينه و بين سابقه اعنى قولـه : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذوراً دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طولياً لان القابل يجامع المقبول وهنافى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص٩٤، س٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيّؤ الذى فى المادّة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنـا مع المادّة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففى المادّة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدّة وقسم يحصل معها واما الامكان ففى كلا القسمين فى المادّة سواء كانت مادّة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص٩٥، س١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فـلا يحسم مادّة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادّة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادّة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معـها بالعرض وان كـان الاصوب

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لايخفى .

قوله (ص٩٦، س٢) : «فالحركة اذن كمال اول لشئ لا من حيث هو انسان.....»

هذاالتعريف لأرسطاطاليس و قد بيّنه الشيخ بيانا مبسوطا[1] والمصنف (قدس سره) بيّنه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالا ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّةالنوع وهذا ليس بمراد هنا .

وقد يراد به انه :كمال مترقب لكمالآخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّةالنوع و هذا هوالمراد هاهنا، فالحركة كمال اول بالنسبة الىالوصول الى المنتهى لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوة لا منجهةالانسانيه- مثلاً اذ من هذه الجهة كماله الاول صورتهالنوعيّة التى هىالنفسالناطقة .

قوله (ص٩٦، س٤) : «وظن قوم هذاالظن وان كان باطلا»

من حيث انالحركه- تجددالطبيعه- لاالطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهريّه- لانالحركه- فىمقام وجودالطبيعة لافىمقام ثانيها فقط والوجود هوالذات النوريّة للشيء سيماً على اصالةالوجود .

قوله (ص٩٦، س٥) : «بل هى متحركيةالطبيعة»

فان تجددالشيء بما هو تجددالشيء ليس بشيء متأصل انماالشيءالمتأصل هوالشيءالمتجدد و هذا مثل حدوثالحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشيء متأصّل والا لكان الحدوث حادثاً والتأثرمتأثراً و تسلسلالامر الى غيرالنهاية : فالتسوّد ليس سواداً..... متفرع على انالحركة تجددالطبيعة لاالطبيعه- المتجددة.

١- طبيعياتالشفاء الطبعةالحجرية ١٣٠٥ هـ ق

قوله (٩٦، س٨) : «لاستحالة اجتماع المثلين»

وللزوم التركيب في العرض وللزوم كون معنى الحركة في المقولة ان يكون المقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص٩٦، س١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»

يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شيء الى شيء اذا كان بنحو الاتصال والتدريج كان حركةً فالطبيعة السارية سايلة عنده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص٩٦، س١٩) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً: «وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية .....»

قوله: «والقائل بالاشتداد الكيفي» ينبغي ان يراد بالقائل شخصاً معيّناً كابي علي لا المفهوم الكلي ليحسن اردافه بقوله: وجماعة ممن في طبقته. كما لا يخفى .

قوله : «في مسافة شخصيّة لموضوع شخصي» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصيّة الحركة بشخصيتها .

قوله (ص٩٧، س١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلي»

وحينئذ لم يكن التوسطيّة موجودة كالقطعية و هذا باطل بل له سعة وجود في الخارج غير مرهون بحدين مخصوصين ومن هنا مثّل الحكماء بسريان وجه الله البسيط في السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعوديّة والسلسلة العرضية من غير انثلام في وحدته و بساطته بالحركة التوسطيّة الراسمة للقطع وبالآن السيال الراسم للزمان.

قوله (ص٩٧، س٢) : «فيكون المرسوم منه.....»

لان الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة النفس من البدن فى آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوة مادام المتحرك متحركا او متعلق بعدم التناهى و فعلية بسبب ماهيات الجواهر النوعية كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجباً للقسمة الفعلية ـ الخارجيه ـ كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولى لكن الماهيه ـ انتزاعية على ـ التحقيق و ايضاً يجرى فى السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة فى قوة»

اذ الهيولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيالة ايضاً بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل ولكن سيجيء فى اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذى من المبدء الذى المنتهى امر بالفعل لكنه بالفعل الزمانى لا الآنى ولا الدهرى بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذى كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه.....»

الاول كان مذهب القوم و هذا على ماهو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والعوارض امارات الشخصية و كلمة ما الابهامية ـ بالنسبة ـ الى المقدار الصغير او الوسيط او الكبير على سبيل التمثيل لو اعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التعين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار ـ الصغير مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص٩٨، س١) : «لاينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعى لازم البقاء عند الخصم والتعليمى بالاطلاق والتعيين والعروض عروض غير متأخّر فى الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسمانى لا يخلو عن وضع» فان الوضع ايضاً لازم غير متأخّر فى الوجود فان الجسم فى مقام ذاته الوجوديّة ممتدّ وفيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم فى مرتبة ذاته الوجوديّة ذا وضع و ترتيب كان نقطة او مجرداً .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل فى المفاهيم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذى فيها الحركة واحد بسيط و ان كان سيّالاً باعتبار نسبه فان كنقطة رأس مخروطة ترسم نقطاً و تتحد بها بل خطّاً لاتصافها و اما وجود ماهو المرسوم منه كالقطع فانه ايضاً واحد على سبيل الاتصال و فى كل مرتبة ينتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانيه و هى بالنفس الناطقه ولا تصير انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص٩٩، ص٦) : «البحث الثالث انه قد ثبت.....»

هذا ايضاً جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثاً و جعله بحثين لكون الآخرين بحثاً بطريق الحلّ فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصيّته بالمقايسة الى بقاء الموضوع وهو الهيولى فى الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال فى الحركات وما فيها الحركات .

قوله (ص١٠٠ص، س٢) : «كما ذهب اليه الرواقيون»

اللام للعهد الذهنى لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان الامتداد الجوهرى صورة جسميّة و هى الجسم عندهم لان الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيولى لا تعين لها اصلاً بل هى مع المتصل متصله ومع المنفصل منفصلة نقول به فى الصورة ـ الجسميّة فهى مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدّى الى هذا لانه حكم الهيولى اجراه الى الصورة وفى الحقيقة انكار للجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى الجسم الا اتصال واحد وهو اتصال الجسم التعليمى والطبيعى متصل باتصال التعليمى والتحقيق ان التعليمى متصل بالاتصال الجوهرى الذى للصورة الجسميّة والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليمى قدر الطبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبة ذاتها اما جوهراً مجرداً فكيف يعرضه المقدار او جوهرا فردا و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص١٠٠، س٧) : «وكما ان السواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود الزمانى»

يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع انما هو بالفعل الزمانى كما اشرنا سابقاً وان لم يكن الافراد الآنيّة ولا الزمانية الا بعاضيه من المقوله التى فيها الحركه بالفعل بل بالقوة فانها منطوية فى ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزمانى .

قوله (ص١٠١، س٧) : «واعلم ان ما ذكره مغالطة»

يعنى ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة ـ

الحقايق مواطاة فهو هى فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا الّذى هو ـ الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل نقول الموضوع هو زيد ـ المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (١٠٢، س٣) : «منها انها طالبة لاحيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرّر فى موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثاً لكان مسبوقاً بمدة» والمدّة قدر حركة ـ الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضاً لو كان محدثاً و منقطعا لزم الانقطاع ـ الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن الجود ولا تزيده كثرة العطاء الا جوداً وكرماً و ايضاً لو كان محدثاً لاحتجنا الى جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى اللاجهة جهة و ايضاً لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لانّهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و ايضاً لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا ربط الحركات المستقيمة الغير المتناهية بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة ـ الدورية الغير المتناهية وانقطع الفيض و هو محال .

قوله : «فلا بدّ لها من قوة عقليّة» لانالقوىالجسمانية متناهيه التأثيروالتأثر الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال علىالمطلوب باعتبارالمبدءالفاعلى للفلكوالثانى باعتبارالمبدء القابلى .

قوله : «يدل على وجود مدبّر عقلى» سيما فعلالتصويرات التى هى احكم و اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطالالمصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض ـ الملّيين القائلين بابطالالقوى والطبايع ظاهر فانالشيخالاشراقى قد اسند افعال ـ النبات وغيرها الى اربابالانواع و اماعلىطريقةالمشائين والمصنف(قدس‌سره) الذين لم يبطلوها فهى مسخّرة بايدىالعقول والملائكة اذ ربطالمبادى المـقارنة السافله بمبدءالمبادى تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المـبادى العاليه المفارقة لعدم ـ السنخيّة بينالسوافل واعلىالاعالى .

قوله (ص١٠٢، س١٤) : «و بحسبالنوع امر عقلى.....»

اذ كما ان للنفس عناية ببدن شخصى فلربالنوع اعانة بجميع افرادالنوع كانـه نفس لـه .

قولهتعالى (ص١٠٣، س٤) : «مامن دابة ، الآية [1] »

لعل نواصيها اربابالانواع التى هىالعقولالعرضيّة او اسماءالله عندالعرفاء و ربى على [2] صراط مستقيم اى ربّالانسان هوالوجود الاوسعالاتمّ و هو اسمالله ـ

١ـ س١١، ى ٥٩

٢ـ ما من دابة...لعل فىالآية اشارة الى ارتباطالحقمع كل شئ بالوجه و هوتعالى اقرب من كل قريب و قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علمالانسان بذاتهو صفاته معلوم حضورالحق و قربه و علمه بالحقايق لان نسبةالوجود الىالحق بالوجوب والىالخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص١٠٣، س١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفة وانهاج متفاوتة على سبيل الشعور فهى بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص١٠٣، س١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهى قسريّة وان كانت وصفا بحال متعلقة فهى عرضيّة .

قوله : «اما اولا فلتناهى[1] الاجسام» ان قلت : عدم تناهى الاجسام لا يلزم من فرض المحركات المتحركات الغير المتناهيّة اجساماً يلزم عدم تناهى الابعاد و ان كانت جسمانيّاً يلزم عدم تناهى العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهى الاجسام يلزم على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول سريانى فى الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدده الجسم والنفس بما هى لها تعلق بالبدن فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهراً و يحرك الجسم اينا بل يتحرك اينا ايضاً كحلق القيد .

قوله (ص١٠٤، س١٦) : «بالكلام فيه»

لانّها مثله فى استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما انّ العناصر

١- فى النسخ التى راينا «فلتناهى العلل..» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجوده عند المحشى الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» لذا اتعب على نفسه وارتكب هذه التكلفات

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص١٠٥، س١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانيّة اشمل واسبق من الكميّة والكيفيه ثم الوضعيه اسبق من المكانيّة لحدوث المكانيه وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيّة الفلكيّه لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه بالاستقامه والرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانيّة لكونها من جهه الى جهه يحتاج الى موضوع الوضعيّة لتجدد الجهه .

قوله (ص ١٠٥، س١٢) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لأنها من السكون الى السكون فهى منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفى قوّة تناهى فيض الله و نفاد كلماته و افول نوره ودلّ كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدّرها وهى موضوعة ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدّرها و هى ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبير الذارع و كذا المثقال يوزن الاسئار و هو الرطل وهو المنّ و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما انالمثقال يتطرق الىاوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .

قوله : «يتفاوتالحركات فيه» علىسبيلالتمثيل والاولى يتفاوت الحركات او يتّفق .

قوله : «فىالمقادير الممتنعة الانقسام» المراد مقاديرالمسافات مما فيهاالحركة كالوضعالفلكى .

قوله (ص١٠٦، س١٠) : «من جهة انقسامه»

اى يتعددالحركة منجهةالانقسامالوهمى الذى للزمان بالزمان اذ تقسيمالمقدار تعديد له فكما انالجسمالتعليمى مقدارالجسمالطبيعى ومساحته والكمالمنفصل عددهومكياله والطبيعى فى نفسه لا قدر و مساحة وعددله بل لا يعتبر فيهالتناهى لان من تصور جسماً غير متناه فقد تصوّر جسماً لاجسمالا جسما كذلكالحركة فى ذاتها لا قدر و عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما انالاشياء الطبيعيّة فى الزمان بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر منمقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك نفسه و حركته واقعان فىالزمان كما سيأتىوقد يشك فيه لانهما منشأالزمان ولا وجه له لان استعمال كلمة فى فىالمواضع مختلفة فالزمان فىحركة الفلك من قبيلالعرض فىالموضوع و حركة الفلك فىالزمان منقبيلالجسم الطبيعى و فىالتعليمى اىٔ محدود و ممسوخ به كالموضوع به كالموضوعالمحفوف بعوارض .

قوله (ص١٠٦، س١٤) : «لكان ممتنعاً»

اى ممتنعالكون لانالكلام فىالكائن الممكن امكانا استعداديا .

قوله : «فلحدوث علّة محركة» لان علة الحدوث حادثة اذ لا ربط للحادثات بالقديم .

قوله (ص١٠٧، س٥) : «فالمتصل هوالحركة بمعنىالقطع.....»

التفصيل ان هاهنا اموراً اربعةالحركةالقطعيّة و مقدارها الذى هوالزّمان والحركة التوسطية و مقدارها الذى هوالآن السيال و كما انالقطع راسمة التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطةالسيالة التى فى رأسالمخروط الراسمة للخط بسيلانها و عندالمصنّف (قدس سره)الحركةالقطعيّة موجودة فىالاعيان كالزمان و عندالقوم وجودها انما هو فىالخيال واما فىالعين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عنداكثرهم ومنهممن قال انالزمان بمعنى الآن السيال موجود كما انالحركة التوسطيّة موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجملة كل من الامورالاربعة امر واحد ذوشئون غير متناهية اما التوسطيّة والآن السيال فظاهر و اماالقطعيّة والزمان فلاتصالهما والاتصالالوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة و شئونهما واضحة و اما شئونالتوسط والآنالسيال فنسبهما المتفنّنة المتجددة .

قوله (ص١٠٧، س١٥) : «بل يتشخص بهما.....»

عطف على مقدمة مطويّة اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضاً محددة . اىالنفس التى للفلكالاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمهالشخصى لحاجته فىالتشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلولهوالكل هنا منتف و ان كان جسمه مبدء قابلياً لهما .

قوله (ص١٠٨، س٩) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهمالقدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء علىالزمان والحركة الاّالبارى تعالى و ضرب من ملائكته. باثباتالحدوث فيما مضى ومسبوقية

الوجودات التعلقيّة بوجود مقومها العينى وكون ماهياتها القابلة لا قديمة ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضاً على ان التجدد ذاتى للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص١٠٨، س١٩) : «من يثبت على الله ارادات متجددة»

فى مقابل المحققين القائلين فى ربط الحادث بالقديم بان علّة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعة من الحركة القطعية الوضعية الفلكيّة .

قوله (ص١١٠، س٩) : «فلا دور»

بيان الدوران الماهيّة فى كلا التعريفين معرّفة بما هو والماهيّة ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص١١٠، س١٦) : «وليس اذا لم يكن.....»

الفرق بينه و بين سابقه ان : فى الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشئ واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :

لان خلوّ الشيء عن النقيضين ..... ومنع المحالية لانه خلو فى المرتبة .

قوله (و لهذا»

اى لان المرفوع هو الكون فى المرتبة لا مطلقاً فالكتابة مثلاً اذا رفعت عن المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابة التى فى المرتبة و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذى فى المرتبة والا لكان المرتبة فى الاول عين المرفوع وفى الثانى عين الرفع والنفى قال الشيخ بتقديم السلب[1] على الحيثيّة ، فيعم عارض الماهية ايضاً كالوجود

١ـ الهيات الشفا الطبيعة الجديدة فى الجمهورية العربية مع تحقيق «الاب قنواتى ، سعيد زائد» ط ١٢٨٠ ق ص١٩٦ الى ١٩٩

والوحدة والتشخص والامكان و غيـرها مما اتحدت معالماهيّة ولا يخلو منها فى اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الـذى فىالمرتبة والوحدة التى فى- المرتبةوهكذا، لاالمطلق، لانالنفى يتوجه الىالقيد، بخلاف مـا اذا اخّر السلب فيسلبالوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع انالماهية لا تخلو عنه باىّ وجه اخذت .

قوله (ص١١١، س١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحدالطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيث بالمرتبة لزمالاتحادبخلاف ما اذا كان احدهما سالباً اذااخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزمالاتحاد معالسلب اذالانسان مثلاًمخيّث بحيثيّةالمرتبةوالذات

قلت: لا يلزم، فانه يؤخذ سالبة فهو سلبالاتصاف لاالاتصاف بالسلب و سلب الربط ، لا ربطالسلب و هذا ايضاً اخدالوجوه لتقديمالسلب علىالحيثيّة .

قوله : «لان معنىالسؤال بالموجبتين فىالعرف....» يعنى انهما وان لم يكونا موجباً و سالباً حتى لا يجوزالخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب لئلا يلزمالخلو عنالنقيضين لكن بضميمةالعرف يكون الزاماً علىالمجيب حيثانهما فى قوّة النقيضين من جهة انهما منالامورالعامة فيلزم علىالمجيب ان يختار احدهما فانالانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصفبالكثرة لكنا لانجيبه باختيار احدهماالاجل انهما نقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزمالاتحاد غاية ما حملالسائل على الحصر و دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه انّالانسان لايخلو عنهما و يتصف فىالواقع دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوّةالنقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

٢- اىالسعةالوجودية والاطلاقالخارجية .

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيثاً بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص١١٢، ١٠) : «وفي المطارحات من خبث.....»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيّفة لان المطابقه- محققه- في نقش الخاتم بالنسبه الى مطابقاته وفي الاشخاص الطبيعية ايضا لان الطبيعة في كل مطابق للآخر؛ حيّثها - الشيخ بالحيثية المذكورة اى مطابقة الظل لذى الظل فان الوجود الذهنى وجود ظلى غير اصيل .

قوله (ص١١٣، س١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اى استواء نسبة الوجود العقلانى الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون- الواجب والعقول المجـردة كليات عقليّة لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلانى الوجود الذهنى للطبايع والمفاهيم العقليّة حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلى مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهى بما هى موجودات في الذهن اى لها وجود رابطى بالنفس؛ كليات عقليّة لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتيه- فانها «حينئذ» جزئيّة وليست كليات عقليّة وان كانت كليات بمعنى اخر اى السعه- والاحاطة كالفلك الكلى .

قوله (ص١١٣، س٤) : «و فيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطونى ومن الادراكيّة ، وجوده الرابطى بالنفس ومن عدم التأصيل في الوجود عدمه في هذا- الوجود الرابطى بالنسبة الى وجوده النفسى فيرجع الى ما هو التحقيق عنـد المصنف (قدس سره) .

قوله (ص١١٣، س١١) : «واماالامتيازالشخصي.....»

لما عقدالاشراق للكلي والجزئي وفرغ عن الكلي شرع في الجزئي لكن الاولى ان يقال: واماالتشخص لانه ليس نسبيّاً بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً من طريقتنا»

لما توجه على هذاالقول انالفاعل علّة بعيدة للتشخص لانه من علل الوجود لاالقوام فوجودالفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست البينونة بينهما عزليّة- اذالوجودالخاص فقر بحت و ربط صرف بوجودالجاعل .

ثم ان ظاهرالقول بانالتشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألهين و انما لم يحمله عليه ولاالقول الآخر من انه بالارتباط الى الوجودالحقيقي بل لم يتعرض لها لانالماهيّة فيها اصيلة في التحقق والجعل و هي حيثيّة- الابهام فمن اعطى الماهيّة لم يعطالتشخص ولا ارتباط للماهيّة والانتسابالذي قالوا به مقولي فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجودلكن وجودالفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالي ان يقول، هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص١١٤، س١١) : «بجزء تحليلي»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميمة لكانالمنضم اليه موجوداً قبل الانضمام قبليّة بالوجود اذالمفروض انالانضمامخارجي والشيء ما لم يتشخص لم يوجد فقبلالتشخص تشخص آخر فيلزمالتسلسل.

قوله (ص١١٥، س٣) : «وان مجموع الكليات كلي»

اذ من المعلومات البيّنة ان ضم الكلي المنطقي ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكليّة و ضمّ الكلي العقلي الى مثله لا يصير مناط الجزئيّة ايضاً و كذا ضم الكلي الطبيعي و هو الماهية التي لا كليّة ولا جزئيّة الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، في منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص١١٦، س٢) : «بتحقيق مسئلة الوجود»

من: ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعيه لا من عوارض الوجود لها والانضمام في العقل فيكيفيه الاثنينيّة في ظرف الاتصاف كما بيّنا في معنى الجزء التحليلي .

قوله (ص١١٦، س٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك في المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو المتى والضمير في امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص١١٦، س١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) في مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعي والا لكان مجرداً ولا وضعيًا غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتدا في ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاتهالوجوديّة هذاالتمادى والتباعد المكانى كـذا لها التجدد والسيـلان والامتداد الزمانى فللجسم فى ذاته المتىكالوضع الا ان فى اعتبارالعقل هذاالوجود مضاف والىالجسم اوّلاً و الى هذهالمعنونان ثانياً وهذا مرادنامناللازمالغيرالمتأخر فىالوجود فاذن صح انالوجود مشخص لهو صح انالوضع والمتى مشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضميمة[1] لوجودالجسم و اذا قيل التشخص بنفس الموجود اريد وجود نفسالطبيعة النوعية فان وجودان اعراضه تشخصات للطبايعالنوعيّه- التى لانفسها لاالطبيعه- موضوعها نعم امارات تشخصالموضوع .

قوله (ص١١٦، س١١) : «فما ذكرهالشيخ»

يعنى قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادمهذاالتوجيه فانوجودالجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص١١٧، س١١) : «وكذا حالالزمان»

اى فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد علىالشيخ لانالزمان عنده ليس مقدار سيلانالطبيعة بل مقدار سيلانالوضع الفلكى فليكن منظورالمصنف (قدس سـره) التحقيق لاالاعتراض.

قوله : «كما ان تقدمالاثنين...»

ففى كل من هذه الثلاثة اعنىالزمان والعدد والخط و نحوها مافيه التـفاوت ومابهالتفاوت واحد و هذا حكم حقيقةالوجود .

١- و يرد عليه انه قد حقق فى مقره انالتركيب بينالاعراض وموضوعاتها ليستركيبا انضماميا بلالتركيب فىجميعالاعراض و موضوعاتها بل فىكل شيئين يحمل احدهما علىالآخر اتحادى عينى والتركيبالانضمام انما هو فىالمركبات الاعتبارية كتركيبالبيت مثلا .

قوله : «ما هو مصطلح القوم» ای المعلول لا مجرد مالا ينفك عن الشیء او عارض ممتنع الانفكاك .

قوله (ص١١٨، س٣) : «ومما استصعبه القوم»

و بعض رؤساء الأشاعرة كالامام الرازی تمسّك به للقول بالترجيح بلامرجّح الذی هو مذهبهم .

قوله (ص١١٨، س٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة.....»

و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة فالدايرة العظيمة التی فی جهة حركتها هی المنطقة دون الدوايرالعظام الاخر والنقطتان الساكنتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الی جهة الحركة و فی تعيين الحركة ثلاثة اسؤله احدها ما مرجّح هذه الحركة فی الاقصی مثلاً علی حركة اخری مساويه لها من الافراد المتساويه لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجّحها علی الاخری المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجّحها علی الاخری المخالفه فی قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخری مامرجّح هذا الفرد من الاقصی المتحرك بهذه الحركة علی فرد اخر متحرك بهذه الحركة المتساويتين قدراً و جهة او بحركة محالفة قدراً او جهة خصّ هذا بالصدور والوجود فی الخارج دون ذاك .

قوله (ص١١٩، س٢) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»

هذا محطّ حصول فايدة الجواب يعنی ان فی الفاعل المخصوص خصوصيّة خاصّة بالنسبة الی المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً ولاحقاً و اجتماعا و تبادلاً كما طرد الغير لحوقا و اجتماعا و تبادلاً قابليّة القابل الفلكی علی ما اشار اليه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل.....» فان كل نوع منه منحصر فى فرد و محفوظ به و حده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً فى اثبات ـ المطلب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصيّة خاصة مع معلول خاص كما يذكر فى اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» و غير ذلك فهى يقتضى ترتب المعلول المعين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول اذا كان المجعول بالذات هو وجود الشيء ولا بد من سنخيّة بين العلة والمعلول فاذا تحققت السنخية تحققت الخصوصية «بتّة» بخلاف ما اذا كان المجعول بالذات هو ـ الماهيّة اذ كما لا سنخيّة «حينئذ» كذلك لا خصوصيّة .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصيّة التى فى الفاعل العقلى وجود معيّن هو عين الهويّة المخصوصة ابى ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه الماهيّة المعيّنة المتشخصة بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيؤ الفاعل» لان مادّة الفلك لا سبق زمانيّاً لها على صورته حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مرّ انه لو كان الفلك مسبوقاً بمادّة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل فى شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص١١٩، س٩) : «فاذا كان تعين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذّات من بين الذوات الشخصيّة لان الاحوال الخاصّة من ـ العوارض المشخصة لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصيّة .

قوله (١٢٠، س٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذاالواحد مادةالكثير ان قلت : الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعي لانّ الماهيّة «من حيث هي ليست الاهي» قلت: نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقةللوجودبل عينه فكما لم تخلوا لماهيّة مادامت ملتفتا اليها العقل عنه في مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهيّة منهما و من العوارض الاخرى الغير المتأخرةفي الوجود ليس مطلقها بل ماكان في المرتبة بنحو العينيّة اوالجزئيه كما هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مرّ .

قوله (ص١٢٠، س٨) : «فالمتكثر بالذات»

اى في ذاته هوالمادة و ليس المراد المتكثر بنفسه حتى يقال انه نفاه اوّلاً عموماً مع انه محال في الواقع بل المراد ان ما يتكثر اولاً هوالمادّة المجسّمة و لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكثر المكثر ان قلت: بالاخرة يؤل الى الحركة فهي يلزم ان يكون متكثرة بذاتها: قلت: المتكثرة بنفسها التي قال بمحاليتها هي المتكثرة بالكثرة الافراديّةبالفعل لا بالكثرةالاجزائيّة بالقوّة كما في الحركة و هذا جار في الجسم ايضاً .

ثم ان في قولهم : تكثر نوع واحد بالمادّة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل القطع والحركة اشكالاً من النقض بافرادالنوع في عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا مادّة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) في كتبه: انه اذا تصور[1] خط بنصفين في الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطّين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

١ـ الاسفارالعقلية مباحث النفس ط١٢٨٢ هـ ق ص٦٠ والعقل والمعقول ص ٢٤٠ .

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونيّة بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكيّة- لكنها منطبعة- فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميّز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخياليّة اذ الخيال عندهم قوّة حالة فى الروح البخارى حلولا سريانيّاً واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فمشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضاً بالمادّة ولواحقها .

واما ثانياً فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنّف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثراً وجوديّاً طبيعيّاً و ماهيّة لا ماهية فقط اى حصصها الشخصيه- والماهيات ـ الجزئيّة فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد علمى تفلاً ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعيّة المتشتة التى فيما لايزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيّات بنحو الكليّة بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لالها و كذا الصور الخياليّة موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التى فى موادها و اما ثالثاً فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصه- والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصّة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق التشخصات بالطّبيعه- النوعيه- والمشخص او امارة التشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل فى العالم الاخروى حدوثا لابقاء واستدامه- لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحولات وبالجملة للمواد اعداد فى هذه الصور الطبيعيّه- لا مطلقاً اذ

قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلنا المسئلة فى رساله- عليحدة اجابه- لاستدعاء بعض الاصحاب[1] من شاء فلينظر[2] .

قوله (ص١٢٠، س١٠) : «حركة القابل»

فى الاستعداد و صور هى مابه الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة .

قوله (ص١٢٠، س١١): «بسبب كثرة القواطع كالتبخيرات والتدخينات»

و غيرها من الاسباب الطبيعية والصناعية .

قوله : «ولولا الحركة»

اى الحركه- الاستعداديه والجوهريه والاخرى العرضيه- الأرضيه والوضعيه السماويه- الرابطه- للحوادث بالقديم .

قوله (ص١٢٠، س١٦) : «وبالحركة ينقسم فى الزمان»

اذ بالحركة يقع الشيء فى الزمان و ينطبق عليه و من الستة الضروريه- للحركة- الزمان فكما يتكثر الماديات العنصريه- بالاوضاع يتكثر بالأزمنة .

قوله (ص١٢٠، س٨١) : «وبالثانى ينقسم بالفعل»

اى بالاخر و هو الوضع ففى العبارة تسامح .

قوله : «فنسبة الحركة» لأنه كما ان الهيولى ما لم تصر مجسمه- لم تصر مكثرة كثرة وضعية انفصاليه كذلك ما لم تصر سياله- منوعه- لم تصر مكثرة كثرة زمانيه اتصاليه .

١- هذه الرسالة موجودة فى المكتبة الرضوى و مكتبة كلية الآداب فى الطهران و قد ذكرناه فى المقدمة .

٢- ولنا رسالة مبسوطة ابسط مما الفه المغفى الحكيم وقد حققنا هذه المباحث بتحقيقات لم يسبقها الينا احد من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدر الحكماء بما لا مزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شيء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسميّة واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص١٢١، س٣) : «واما وحدة وضع مثل الانسان....»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتفاريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوّة .

قوله (ص١٢١، س٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاخذ عكس نقيضه فكما صحّ ان كل نوع منتشر ـ الافراد مادى صح ان كل ماليس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد.

قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل ـ المستدير فصل للفلك وافضلية الحركة المستديرة و اقدميّتها و اتمّيّتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذ الاتصال مساوق للوحدة الشخصيّة فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصر اشخاصاً . ان قلت: لم لايجوز ان يكون ـ الفلك اوالفلكى مفطوراً على الانفصال ، فمتى جعل جعل مفصولاً. قلت: لو كان ـ الانفصال ذاتيّاً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيّته النوعيّة فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصاليّة لم يحصل الهويات ولم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الانفصال و على منفصلها الاتصال كما ذكروا فى مذهب ذيمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفك لا يتبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص١٢١، س١١) : «وهذا التفصيل لا ينافى قولنا....»

الصواب ان يقال: لانّ هذا فى التشخص بالمعنى الاعم من امارة التشخص. او يقال: هذا فى التشخص بمعنى التميز . واما ما ذكره (قدس سره) من: انها انحاء الوجودات . فلا وجه له لان تشخّص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميّزاً ايضاً فالتميز اما بنفس ذات الشىء بحيث لا يزيد على ماهيّته كالواجب تعالى. واما يزيد على ماهيته كتشخصه؛ فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصّة السابقة الذكر ولا قابل كالعقول المفارقة واما بالمادة القابلة فقط من غير مدخليّة العوارض اللاحقة للمادّة كالفلك والفلكى واما بالعوارض المفارقة اللاحقة لعدم الاكتفاء بالمادّة كالعنصر والعنصرى و ليس المقصود حصر التميز فيها كما فى الواجب بصفاته المختصّة وفى العقل بماهيته وفى الفلك بفاعله و فى العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ماكتبنا سابقاً والآن نقول: هذا التفصيل فى التشخص بمعنى وجود نفس الشىء حق و صواب ايضاً اذا الامر فى الواجب تعالى ظاهر و اما فى العقول فحق ان تشخّصها بفاعلها لان وجود فاعلها مقوّمها فاتّها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهى من صقع الربوبيّة كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخّرة فى الوجود للماديات واضافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقوليّة فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشيء بعين وجود نفسه .

قوله (ص١٢١، س١٧) : «فى تحقيق معنى الجنس والمادة»

اى الجنس الطبيعى والمراد بالمحموليّة الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصداقه وكذا فى النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادّة الاولى نوع بسيط فى نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص١٢٤، س٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس و ذات المادّة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجيّة جايز ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص١٢٤، س٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأيّسين على بقاء موضوع النمو بانّ الجسم الباقى هو ـ الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزايل هو الجسم لا بشرط الّذى هو الجنس بل تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص١٢٤، س١٢) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تتميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهيّة الجنسيّة الجنسيّة

تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلايحتاج الجنس الى الفصل فى شيئية ماهيته لان شيئية ماهيه كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامى الحساس والكم هو القابل للقسمة الوهمية بالذات والكيف هو الهيئه القارة المخصوصه و هكذا وليس نقصانه لانه بعض الماهيّة لانه فى لحاظ نوعيته ايضاً بعض الماهيّة وايضاً الماهيّة الفصليه ايضاً ناقصة لانها ايضاً بعض الماهيّة غير مقصودة بالاشارة العقليّة فى اجراء احكام الماهيّة هو الماهيّة النوعيه فبيان الفرق بين الماهيه النوعيّة والماهيّة الجنسيه بوجهين :

احدهما : ان النوع فى عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن العوارض الماديّة من الاوضاع والجهات والامكنه والاوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الابداع اوفى عالم التكوين هذا بطريق الاشراقيين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغرايب و بالجملة عن العوارض التى هى امارات التشخص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة وجوداً غاية الامر ان العوارض بما هى عرضيات مراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجوداً لفناء الجنس فى فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتّفقة .

قوله (ص١٢٥، س٧) : «من الانفعال الشعورى»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فعلياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) نفسه

فادراكالجزئيات بالخلاقيّة والكليات بالاتحاد [١] .

قوله (ص١٢٥، س٩) : «مبدء هذاالفعل»

اىالاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذاالفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابلالقوة ولو لم يقتحملفظ هذا لامكن ان يراد بالفعلالتحريك الذى هو اثرالقوةالمحركة الحيوانيّة .

قوله (ص١٢٥، س١٧) : «اعلم انالكثرة يكون من لوازمالوحدة فىالذهن»

فى كلام صاحبالتحصيل اشارتان :

احديهما : انالكثرة مؤخرة عنالوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما: انالكثرة امر ذهنى والوجود مساوق للوحدة بلهوعينها و هىعينه

قوله (ص١٢٥، س١٩) : «فمنها ما يلزم .....»

اشار بكلمة «منالتبعيضيّة» الى كثرة انحائها التى لم تذكرو كلزوم تعيّنات صنفيّة و شخصية لطبيعه نوعيّه و لزوم كثرة المراتب لحقيقه الوجود و لزوم كثرة مفاهيمالاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخّر فىالوجود و لزوم كثرةالمفاهيم الاعتباريّة لكل بسيط وغيرذلك .

قوله (ص١٢٦، س٢) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول منالحيوان....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمهالكثرةالتىهىصفتاه منالتعينالّذى لهباعتبار فصلهالمقسم و من ابهامه الذى له باعتبار ذاته اوالتعين الّذى باعتبار قوام مفهومه حيث انالفصلالمقسم غير معتبر فى قوامالجنس والابهام الذى فى وجوده اوالتعين

١- والحكيمالمحشى دائماً يتكرر هذاالكلام و قدقلنا انالنفس على مشربالمصنف خلاق للصور والمعانى وان قيامالصورالكلية بالنفس قيام صدورى والاتحادفى مقامالصعود والخلاقية فىالنزول ولا يتفاوتالامر فىالكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهمالعقلالبسيطالاجمالى خلاق للصورالتفصيليه .

الّذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادّة لكنّهما واحدة ذاتاً والابهام الّذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهادالمصنّف (قدس‌سره) .

قوله (١٣٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه و بين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان‌التحديد فى ظرف‌العقل لاغير والجنسية والفصليّة وان كانتا من‌المعقولات الثانيه ايضاالا ان‌المراد هناك‌اعم من‌الجنس والفصل‌الطبيعيين او العقليين.

قوله (ص١٣٧، س١١) : «كذلك‌الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالّها فلا بد من دخول المحل فى حدّها .

قوله : «وفى‌المركّب يتكرر» اى فى‌المركّب من‌الصورة الطبيعية والعرض فان‌الجوهر مرّة داخل فى حدالصورة الطبيعيّة و مرّة فى حدالعرض كذا قال(قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص١٣٧، س١٣) : «او قطعة‌الدايرة بالدايرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعة‌الدايرة بالدايرة .

قوله : «على ان اجزاء الحدّ...» كلام آخر على سبيل‌الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه‌المسامحة اى زيادة‌الحد على‌المحدود لكن لم يقع ما هوالاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف‌الانسان بالاصبع والقائمة بالحادّة والدايرة بالقوس بان يقال‌الانسان رأس و قدم و اصبع وكذاوكذا والقائمة هى‌الزوايا الحوادّ او كل زاوية من‌المثلث المتساوى‌الاضلاع ثلثاً قائمة والدايرة هى‌القسى لانها اجزاء متقدمة بالطبع كما هو شأن‌الحد فاجاب بان هاهناوقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذاالتحديد للجـزء بالكل‌بان معرفةالحد والكل متأخر عن الـجزء والفرق بين‌التقريرين انفى‌الاول استفساراً بانه لم‌رجح‌تحديدالجزء بالكل على‌تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديـدبالاجزاء الخارجيّة مع انه اقرب و جوّز هذا و فى‌الثانى ذكر علاوة لتزييف هـذاالتحديد بالكل بانه ينبغى ان لا يجوز هذا والجواب على‌التقريرين نفى‌الجزئيّة للاجزاء بالنسبة الى حقيقه- المحدود (الى‌آخره)

قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كماليّةالهويّة لااجزاء اصل‌الهويّه- كمافى‌الاصبع فان اجزاءالهويّة المأخوذة فى مقام اجزاءالماهيّة امااجزاء اصل‌الهويّة مطلقاكالجسم وامااجزاء كماليّه- الهويه- كاليد او كماليه-اجزاءالهويّة كالاصبع او كماليّة حسنها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه‌التعميم فى‌المادة ليشمل الموضوع فان‌السطح الذى هوالكم و هو قابل للقسمة مادّة لهيئةالدايرة السطحيّه- اوالخطيه- و كذا مادة لهيئة الزاويه- فان‌الزاويه: سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئه- محاطيّه-السطح عند تقاطع خطّين .

قوله : «والغلط فى‌الاول.....» ففى‌الاول اذااخذالاصبع فى تعـريف‌الانسان اخذ ما بالعرض‌الذى هوالاصبع لانه من اجـزاء كماليّة اليد التى هى من اجـزاء كماليّة الانسان كما مر لان‌الجزء الاصلى‌له هو اصل‌الجسم والاصبع بل‌اليد غيـر لازم، مكان‌المقومات و فى‌الاخيرين اذا اخذالقسى فى تعريف‌الدايرة و زواياالحواد فى تعريف‌القائمة اخذ ما بالذات الّذى‌هواجزاءالخط والسطح‌اللذين هما مادةالدايرة والقائمة التى هى كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان‌الدايرة شكل و هو هيئة فى

الخط والقائمة شكل و هو هيئة فى السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثانى : اه اخذ ما بالذات الذى هو الاتصال فانه ذاتى للدايرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسى للدايرة والحواد للقائمة وثلثى القائمة لزاوية من المثلث والكل باطل لان كلاً منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص١٢٨، س٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقى لان ما قبله تام فى اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص١٢٨، س٨) : «فيلزم ان يبطل»

لان احد المتحدين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتى .

قوله (ص١٢٩، س٢) : «ولم يزل بما هو مادة»

اى ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيدة واما المادة النوعية والمادة القريبة فقد زالت لان المادة محتاجة فى التنوع الى الصورة النوعية و اذا زالت العلة زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنسى والجسم الذى هو مادة فان الاول امر مبهم مأخوذ لا بشرط والثانى معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص۱۲۹، س۳) : «کیف والفصل ....»

یعنی انهما علی تقدیر کونهما وجودین لا بد من‌الاحتیاج بینهما لیؤدی‌الترکیب الی‌الوحدة ان قلت هذا وارد علی‌المصنف ایضاً اذاالصورة شریکةالعلّة للمادّة قلت: ماهی شریکة العلّة هی‌العام البدلی من الصورة ان قلت فلیکن‌العلّة للجنس هی‌العام‌البدلی من‌الفصل قلت: لما کانت‌المادّة واحدة بالعدد باقیة فی الاحوال والتبدلات جار فیها ذلك بخلاف‌الجنس‌لان وجوده وجودات هی‌وجودات‌الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فی‌الناطق‌بطوره و فی‌الصاهل بطوره و کذا فی‌الهیولی و فی‌العقل‌المفارق .

قوله (ص۱۲۹، س۸) : «من‌الجنس والفصل منعلق بکلاالترکیبین» .

«من‌الجنس والفصل متعلق بکلاالترکیبین» .

قوله (ص۱۲۹، س۱۲) : «قلناالمادة لما کانت فی ذاتها امراً مبهماً.....»

من حیث جواز تحولها الی صورة بعد صورة لأنها قوّة بحته لا فعلیة لها ولا تعین حتی تأبی عن‌التحول الی‌الصورة‌فهی‌تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد القوّة والمبهم بالفعلیة والمعین وبالجملة‌اتحاداللامتحصل بالمتحصل وفیه‌ان‌الهیولی

۱- حکیم محشی گمان کرده‌است که ترکیب بین ماده وصورت انضمامی‌است و برقول باتحاد چند مناقشه کرده‌است به بهریك ازاین مناقشات چند مناقشه وارداست چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر کرده‌است بهترین دلیل برهانی‌است که ما از برای اثبات حرکت درجوهر ذکرکرده‌ایم و برترکیب‌انضمامی بنا بر قول بحرکت چند اشکال وارد ساخته‌ایم اگرماده و هیولا مقام و مرتبه‌یی از خود داشته باشد که صورت درآن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی متمایز از صورت باشد و هر فعلیتی بماهی فعلیة‌اباء از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که احدهما علت و دیگری معلول‌باشد و درطول یکدیگر واقع شده‌باشند بین آنها نه ترکیب‌انضمامی است و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما توهمه‌الحکیم‌المحشی انهما مترتبان فی‌الصعود اگر ماده ←

لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شیئیّة وجود ایضاً فلا تتحد[۲] مع الصورة اتحاد الماهیة مع الوجود و ایضاً حیثیّة القوة تنافی حیثیّة الفعلیه کما ینادی به دلیل القوة والفعل المثبت للهیولی فکیف تتحدان وایضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ینافی انعلیّة والمعلولیه بینهما المتقابلتین بل الحلولی بینهما فالتحقیق انهما موجودان بوجودین الا انهما لیستا متکافئین کالماء والتراب بل مترتبان فی الصعود و ان لا ینفك احدیهما عن الاخری فهما کالصورة الجسمیّة والصورة النوعیّة و بوجه کالبعدین المجرد المکانی والبعد المادی المتمکن فیه وهل جعل الصورتین و وجودهما او جعل البعدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس والفصل لفناء الجنس فی الفصل و بالحقیقة وجود الجنس وجودات کما مضی فی الحاشیة الاخری. ان قلت الجنس فی المرکبات علی قولکم کیف یتحد مع الفصل جعلاً و وجوداً و کیف یصحّح الحمل

←

مرتبه‌یی از فعلیت داشته باشد منحاز از صورت یا فعلیت محضه‌است یا فعلیتی‌است که درآن شائن تحول بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خودمرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این‌کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده‌ایم چون عقل صورت بلکه یك وجود واحد را بعداز تحلیل‌عقلی بدو جزء جوهری قوة‌الفعلیة و فعلیة الموجودة منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت‌نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت‌معین و واحدی علت هیولی‌نیست بلکه طبیعت‌صورت علی‌التبادل وحدت صورت دراین فرض وحدت شخصی‌است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجودشخصی عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفارق وصورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این کلام را ما در رساله‌ٔ حرکت درجوهری و شرح حال‌وآراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل ذکرکرده‌ایم .

۲ــ هیولی شیئیت وجودی و تحصل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی ندارد چون قوه در هیولا متحصل‌است و هیولی‌بعینه‌جنس مبهم‌است و علت و معلولیت آنها نظیر علیت عقل اول از برای عقل دوم نیست وگرنه با هم ترکیب‌نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل‌است و تابع نحوهٔ تحقق هیولا می‌باشد ج، آ

الّذى هوالاتحاد فىالوجود بينهما فانهماعينالمادّة والصورة والتفاوت بين تين و ذين ليس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنى الاتحاد فى المركّب ـ الخارجى ان يلاحظ بينالمادّة والصورة فيه نحو اتصال بحيث تعدان مرتبتين من موجود واحد كالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل على الموضوع وليس اتحاد الجنس والفصل فيه كاتحادهما فىالبسيط .

قوله (ص٢٩، س١٤) : «فاذا وجدت مادةالمركب.....»

فانالمادّة عنده قابلالاتحاد والتحول الى اشياء صوريّةكثيرة ووجودها وجود له انحاء ولا يأبى كثرةالاطوار بخلافالصورة فانها لا تتحد بصورة اخرى ولايمكن تحولها اليها و الا لزمالانقلابالمستحيل ولها نحو واحـد منالوجود والحاصل انّ المادة لما كانت قبل هذهالصورة متلبّسة بل متحدة بصورة اخرى و لم توجدهذه الصورة بعد بلالصورة متفارق هذهويوجدفىعالمالمثال بلا مادة ظن ان لهما وجودين فى حالالاجتمال وليس كذلك بل فى حالالاجتماع وجودهما واحد فهذاالقدر من المغايرة بينهما يصححالحلول والعليّة والمعلولية عنده (قدس‌سره) و عندالسيدالسند الذى سبقه فى هذاالقول .

قوله (ص١٢٩، س١٦) : «وصودفالجنس صادقاً.....»

اى هذاالجنس الجنسالطبيعى الّذى فىالمركبات و هو عينالمادّة ذاتاً واما ـ الجنس بما هو فليس واحداً بالعـدد كمالمادةالتى كانت جايزة التحول عنـده من صورة الى صورة بل وجوده وجودات ويصدق علىالكثرة المختلفة الحقايق فليس واحداً عدديا يتبدل عليهالفصول او يتحولاليها و ايضاً لو كانالجنس بماهوهو كذلك لميبق فرق بينالتركيب العقلى والتركيبالخارجى و هو بصدد ابداءالفرق عندقوله

(قدس‌سره) بل‌المراد «الى‌آخره» .

قوله (ص١٢٩، س١٧) : «ان مادةالنوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اماالتحرك فظاهره على‌التركيب الانضمامى اطبق .

قوله (ص١٣٠، س١) : «فهذا هوالفرق بين‌المركب والبسيط»

من ان فى‌المركب جنسه مادّة جايزة التحول الى‌الصورالتى هى‌الفصول بخلاف البسيط كالعرض‌الذى هو بسيط خارجى ومركب ذهنى اذلا مادّة للعرض يجوزعليها التحول والتبدل فان‌المتصل لا يزيد على‌الكم وكذاالمنفصل فان‌الجنس والفصل فى البسيط موجود بوجود واحد و فى‌المركب وان كان كذلك حال‌الاجتماع الا ان فيه مادّة متحولة متحدة بصورة صوره- و فى‌البسيط لا ماده- كذائيه- فالجنس ماهية لها ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى‌الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس‌سره) باتحاد الهيولى مع‌الصورة نفى‌الوجود عن‌الهيولى‌بل ان لهاوجود استعدادى[1] كما ان للصورة وجود فعلى و بهذا يستتمّ‌الحلول والعليّة‌بينهما الا ان‌الوجود الاستعدادى لما كان خفيف‌المؤنة ضعيفاً امكن له ان يتحول‌الى‌فعليّة لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى بين‌الوجودات‌الفعليّة .

نظم :

اذ صورة بصورة لا تنقلب على‌الهيولى الانحفاظ منسحب

١ـ وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب‌تكثرالصورة لا ان‌الهيولى وجود استعدادى منحاز عن الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءاً على‌القول بالحركة‌الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجردالصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لا وجودات الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص١٣٠، س٤،٥) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لو كانت المادّة امراً بعينه منضماً اليه والصور منضمات و هكذا الجنس والفصل فى المركّبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقيّة وان يكونا موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة ـ الجسميّة لا توجد بدون النوعيّة دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء نفس الشيء بل ان كنت ذا بصيرة واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مباديها القابلية و شرحت العالم تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته تكثير الواحد و ضمّت كلاً الى سنخه وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و صدقت بما ورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلما خلاء من المواليد حيناً و كان آجاما برهة وكان مملوّا من الضفادع مدّة و كان مملواً من الافراس دهراً و من الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تامّاً مرتباً مرجع الكل الى مقامها الهيولوى ثم الامتدادى الذى هو «كقاع صفصف لا ترى فيها عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هوالنطق بالفعل بعدالخيال والحس فهكذا ينبغى ان يفهم خلقةالعالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدواً و حتماً فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادةالاخير .....» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول هب انالجنس البعيد اوالقريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادةالاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذالجوهر فى حدّ الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انهاالجوهر الباقى فى الاحوال و هى المصحّحة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدةالهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسيه- و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو فى ضمن الاشخاص و هذاالجواب خلاف التحقيق فانالهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصحّحة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقيه- و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بانهانوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ[1] : «انالعقل لا ينقبض عن استنادالواحد بالعدد الذى هوالهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لان العلةالحقيقيةلهذاالواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هوالعقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك العلّة» .

قوله (ص١٣٠، س٩) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهرالامر. منها : انالفصل شيئيّة الماهيّة كغيره من الكليات الخمس لا شيئيه- الوجود و منها انالفصل اذا لم يكن شيئيّة الماهيّة بل شيئيه- الوجود

١- الهيات الشفاء ط ك ١٣٠٥ هـ ق مباحث المادة والصورة ص ٣٨ .

والجنس ماهيه ناقصه فما شيئيه النوع وكيف يكون النوع ماهيه تامّة . و منها : ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل .ومنها: ان الفصل متصور والوجود الحقيقى لا يحصل فى الذّهن . و منها: انّ الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منهـا انّ الماهيّة النوعيّة ايضاً نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضاً الفصل جـزء الماهيّة و اذا كان وجوداً كان الوجود جزء الماهيّة و هو محـال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال: اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود كماهو ارفع شأناً من ان يكون مفهوماً مأخوذاً فى الحد كذالك ارفـع من ان يكون فصلاً حقيقياً اشتقاقياً الا بالعرض فـانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال: الوجود ليس مفهوم النوع بماهو مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات فاذا حكم على شيء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء الماهيّة مميّز لها او النوع تمام الماهيّة المشتركه بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يسرى الى المعنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى العين فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهيّه ولوازمها فهى فصل والا فلا فالفصل له نحو من الوجود لا انه الوجود و سنبيّن تحقيق مرامه و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقيّة الاخيرة بعد ورق انشاءالله .

قوله (ص١٣٠، س١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميّز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز بذاته المتعين بنفسه وكما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و عن الجنس .

قوله (ص١٣٠، س١٥) : «فالفصل اذ لم يكن .....»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن‌الفصل‌الآخر بخصوصيّة فيه كذلك متميز عن‌الجنس فالجنس بنفس‌العموم متميز عن‌الفصل والفصل بنفس‌الخصوص، فظهر ان كل تميّز ذاتيّ لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص١٣٠، س١٦) : «ففصول‌الجواهر»

اى يصدق عليها‌الجواهر صدقاً عرضياً لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتى . .

قوله (ص١٣١، س٩) : «كما زعمت[1] اتباع‌الرواقيين»

لظنّهم ان‌الصورة النوعيّة حالّة[2] فى‌المحل المستغنى لانّ‌الصورة الجسميّة مستغنية فى‌التحقّق عنها والهيولى التى يقول بها‌المشّائون استغنت فى تحققها بالجسميّة و كل حال فى‌المحل المستغنى عرض .

والجواب ان‌الحال فى‌المحل المستغنى فى‌التّحقق والتنوّع جميعاً عرض والهيولى الاولى اوالثانية وان‌استغنت فى‌التحقق لكن لا تستغنى فى‌التنوّع فانّ الهيولى وان كانت هيولى مجسّمة لا تتنوّع الا بالصُّوَر النوعيّة ؛ الا ترى انه لا جسميّة فارغة عن‌النوعية وكما انه بين‌الهيولى والصورة الجسميّة تلازم كذلك بين الجسميّة والنوعية تلازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع‌الفصول» و هذه‌الفصول ليست من‌الجواهر لانّ

١ـ فى بعض‌النسخ : كما زعمه .....

٢ـ وقد ذكر هذا‌البحث مفصلا فى كتاب‌الجواهر‌والاعراض من‌الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا‌المبحث بما لامزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والالتقوّم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص١٣١، س١٥) : «كما قال الشيخ»

و مثّل البسايط الفصليّة فيه البسايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذلا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص١٣١، س١٨) : «فالجوهر النطقي يلزمها .....»

اى النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاوساط والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى وابسط .

قوله : «والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها» كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهيّة من الاسفار «ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسميّة» الا ان يؤل اليه اى الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجّهها الى الهيولى المجسّمة و تعلّقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها واما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب ـ الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوّة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتيها والعقل المجرد جامع الوجودات

التى دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودى و قابليّة كل صورة وفى العاقلة قابليه- التحول الى كل معقول و فى الهيولى السعة الاستعداديه- بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفى الجوهر العقلى السعة الفعليّة بحيث انبعثت منه كل المبادى والفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هى كشجرة الزقّوم طـعام الاثيم كلتاهما كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاتـه وجوده اذ المجرّد لا مادة له فتمام ذاته صورته [1]

قوله (ص١٣٢، س٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»

لان الصورة هى الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متّحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصوره- هذا فى العين واما فى الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهيّة المركّب لان كلاً من مفهومى المادة والصورة ما به الشىء هوهـو والمجموع حدها التام .

قوله (ص١٣٢، س٦) : «وان كان بعض الصور.....»

متعلق بقوله : «وكلّ مركب وجوده صورة» اى وان كان بعض الصور لايقارن المادّة دائماً وليست المادّة من لوازم ماهيـاتها و من ذاتيّاتها بل لوازم وجودها-

---

١- و كثيراً ما يطلق الصورة على ذات الشىء و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن على ع و قد سئل عنه عن العالم العلوى. قال عليه السلام: صور عارية عن المواد خاليـة عن القوة والاستعـداد والسر فيه ان المادة غير داخلة فى قوام الشىء وشيئية الشىء بصورته التمامية وقد قرر فى محله ان مقارنة الصورة مع المادة فى بعض الاحيان لا يلازم تـلازمها مطلقا والموجود اذا تم نصابه و تجاوز عن هذا العالم يصير صورة تامة كما فى المجرد عن المـادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن المقدار ايضا .

الطبيعى لاالمثالى فالوجودالمادى والذاتالتى ترادفالوجود كالحقيقة منالوازم للماهيّة وجوداً و منالوازم الاخص لاالمساوى لكن الانتزاعيّة تنافى ان يكون قوله فالوجود متفرعاً علىالاقرب فالاظهرتفريعه علىالابعد والمراد انالمركب بماهو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لانالوجود يساوقالوحدة ففى الحقيقة صورته موجودة و هى واحدة و مادّته مستهلكة فيها فوجودالمركب بما هو مركب و كثير انتزاعيّة

قوله (١٣٢، س١١) : «ولو نظرت حقالنظر....»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرّد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوى و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعدداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ فى معانى يمكنالقول بذلك و هو ظاهرالبطلان اذالمعانى المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما فى اطلاقالامكان على معانيه والقوّة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص١٣٣، س٤) : «وسايرالصور والفصول.....»

السرّ فىكونالذانيات فىالانواع عوارض لازمة فىالنوعالاخير بل فى كل نوع عند ورود فصلهاالأخير انّ الطبيعة لا يتخطّى الى مقام الاّ واستوفت جميع الفعليات التى فيمادون ذلكالمقام بمقتضىقاعدة امكانالأخسّ المستعمل فىالسلسلة الصعوديّة وان كل بسيط الحقيقة كلالوجودات التى دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التى للملائكة والجن والحيوانوالنّبات والمعدن والامهات الا ما هو من بابالنقايص .

قوله (ص١٣٣، س٦): «فحقايق الفصول ليست الا الوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هى: انه كما قال المحقق الشريف فى كيفيّة التركيب من الاجزاء العقليّة- اشكال و اقوال لانها بعد تعدّدها فى العقل هل هى واحدة فى الخارج فى مرتبة تقرّر الماهيّة الذى اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول- المحقق الدوانى والمحقق اللاهيجى[1] واترابهما او الوجود متقدم بالاحقيّة كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهيّة هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة فى العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود فى الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل فى العقل منه بسبب التّنبّه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامّة او خاصّة ذاتيه- ؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضيّة ؛ ان انتزعت من وجود متعلّق بذلك لاصل[2] متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا وفى موضع من مبحث العلّة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقى لا فصل الحقيقى ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذا القول ليس لماهيات الفصول تحقق فى الخارج ليكون بازاء الفصول- المنطقيّة والمراد بالفصل المنطقى ليس نفس الفصليّة المعروفه- فى المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعنى الكلى المقول فى جواب اىّ شىء فى جوهره بل مقابل الاشتقاق اعنى المفهوم المعروض لذلك المأخوذ فى الحد الخالى عن الاشتقاقى و هذا هو مراده

١- و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجى فى اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق فى الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه فى اصالة الوجود «هستى از نظر فلسفه و عرفان ١٢٨٠ هق ص٥٦، شرح مشاعر لاهيجى ١٢٨٢ هـ ق ص١٨١

٢- قوله (س١١) : «الاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلا .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: انالفصلالمنطقی اذا کاان موجوداً لایجب.....

ان قلت : فعلی هذا ینبغی ان یقول النوعوالجنسوالفصل کلهاانحاءالوجودات قلت لما کان شیئیّةالشیء بصورته وفصله والبواقی منالاجناس والفصول منالوازم کما صرح به تکلم فیالفصول و هذا بیانشامل مناسب لماقیل هذاالکلام وما بعده وهاهنا بیان آخر اخص منه تتکلّم به خارجاً عن عبارةالکتاب هو انالفصل الحقیقی للانسان هوالنفسالناطقة و هی عنده[٢] وعندالشیخالاشراقی (قدسسرهما) لا ماهیّة لها سویالوجود کالعقولومافوقها وفصولجمیعالانواع کالاجناس بالنسبة الیالفصل الاخیر و صورها کالموادّ بالنسبة الیالصورةالاخیرة التی هیالنفسالناطقة للنوع ـ الاخیر الّذی هوالانسان والاعراض توابع للجواهرالتابعة للجوهرالاخیر فلا فصل الا فصلالانسان و هو لیسالاالوجود .

قوله (ص١٣٣، س١٥) : «لا کما هو المشهور منالحکماء»

الاقوال فیالکلی الطبیعی کثیر لانّالقائل بوجوده اما یقول بوجوده بعین وجودالاشخاص واما یقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ینشعب الی اقوال ثلاثةمضت فی کیفیّةالترکیب منالاجزاء العقلیّه- احدها: انالجنسالطبیعی والفصل الطبیعی والنوعالطبیعی کلها واحدة فیالخارج تقوماً و وجوداً والتعدد لیس الا فیالعقل و ثانیها : انها متعدده تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقوماً و وجوداً والثانی ینشعب الی قولین لان وجوده الانعزالی اما فی عالم الابداع و هو وجود اربابالانواع و هذا قول من سمع منالاشراقیّة ان ربالنوع کلی اصنامه و اما فی عالمالطبیعة و هو قولالرجل الهمدانی وهما سخیفان جدّا و بانضمام قول المصنف

٢- نفیالماهیة عن غیرالحق لا ملائمالقواعدالنظریه-والکشفیة .

(قدس سره) و قول النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب المصنف (قدس سره) وقد ذكرنا فى موضع آخر ان الوجود واسطة فى العروض لتحقق الكلى لا انه واسطة فى الثبوت ولكن بعض اقسام الواسطه فى العروض .

قوله (ص١٣٤، س٣) : «اعلم ان الفصل المنطقى اذا كان موجوداً»

اى محمولاً موجوداً فى العقل .

قوله : «كمراتب الحرارة ....» فالحرارة المشتدة السيالة لما كانت متصلة واحده ليس لها فرد بالفعل الا الفرد المتصل الزمانى المحفوظ من المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول والفصول المنطقية هنا فى الفاتر والشديد الحرارة والآخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقيه اذا وجدت متشته كما فى مواضع اخرى واذ وقف هاهنا فى حد و مثله القول فى مراتب السواد السيال كالفستقى والعودى والنيلى والحالك .

قوله (ص١٣٤، س٧) : «ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية»

اى لا اختصاص لهذا الحكم فى الاعراض بل يتحقق فى الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس الناطقة ولا سيما المفارقة عن البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل الوجودات التى دونه فتنتزع منه المفاهيم الكماليّة والفصول المنطقية التى للانواع التى تحته ولا فصول حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التى دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص١٣٤، س٩) : «فثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحدا له مراتب و عرض عريض ثبت التشكيك فان مافيه التفاوت و مابه التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

١ـ لان الواسطة فى العروض اقسام من الخفى والاخفى والجلى والاجلى .

واحد كالانسان الواحد و له هذه السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقيّة بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذ التخالف النوعى ليس تشكيكاً .

قوله (ص١٣٤، س١٢) : «فى خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانى والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكامله و ناقصه و متقدمه و متأخّرة وماقالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هى الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك فى الذات والذاتى فمعنى كلامهم انّ التفاوت فى حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعيّة ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض المادية اختلاف المواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلمّ جرّ والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم والهيولى المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لاتتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعى فى الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف فى الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف فى النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه التفاوت و مابه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و فى اختلافه الافرادى بالعوارض وان كان النوع مافيه التفاوت ولكن نفسه ليس مابه التفاوت كما علمت .

قوله (ص١٣٤، س١٥) : «في بعض الانواع والذاتيات....»

انما خصص بالبعض نظراً الى نفي التفاوت التشكيكي مطلقاً عن الاعراض النسبية لاعتباريتها والامر الانتزاعي في الاكملية والانقصيّة تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افرادلها بذاتها و انما يعقل ذلك في الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانّهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عند الشيخ الاشراقي اربع و هي الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدّيّة في المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقيين من ان الشدّة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يسريان في الكم والجوهر فالاصل المحفوظ في الشدّة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقِلّة اللواتي كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرفيات اللسانيّة والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص١٣٥، س٢،١) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية والمعنى .....»

المراد بالماهيّة مابه الشيء هو هو اى قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء او ذاتيّه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال في نفس ذات الشيء و توسط و نقص فيه بحيث يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت لا ان يكون التفاوت في حد الفرديّة او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هي حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص١٣٥، س٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتيّة يقول

به فی‌العوارض ایضاً لانها لافراد انفسها ذاتیات والمفروض انه لا یکون لشیء واحد الاطور واحد ومن یقول بجوازه لا یقصره‌علی‌المعروضات فمن فصل و جوز فی‌ـ العرضی غیرالوجود و منع فی‌الذاتی ففی کلامه تهافت .

قوله (ص١٣٥، س٧، ٨) : «لانه بذاته متعین»

ای لانه حقیقة و هویّة بخلاف‌الماهیات التی عبر عنها بالمعانی‌الکلیّه- فانها امور مبهمه- لا متحصله- حتی یتحقق فیهاشدة و ضعف فالوجود کما انه بذاته‌متعین فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص١٣٥، س٩، ١٠) : «فهو بذاته منقدم و تقدم.....»

لبساطة کل مرتبة من‌الوجود فلیس فیها المتقدم ممتازا عن‌المتقدم ولاالشدید عن‌الشدّة والکامل عن‌الکمال ولذا کان مابه‌الامتیاز فی‌الوجود عین مابه‌الاشتراك .

قوله (ص١٣٥، س١١، ١٢) : «وعدمه نقص و ناقص.....»

لما کان‌النقص عدماً لم یقل‌الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه کذلك فان حیثیّة الوجود حیثیّةالاباء عن‌العدم نعم‌قد یقال‌النقص علی‌نفس مرتبه- فاقدة‌لکمال مرتبة اخری و هو یکون عین حیثیّة هذه‌المرتبه- من‌الوجود و حیث ان له معنیین حصل‌التوفیق بین کلامه هذا وبین قوله‌ان‌الوجود مما یتفاوت کمالاً و نقصاً وبهذا ایضاً یدفع شبهة عن مقام‌التوحید و هی انه‌اذا کان للوجود مراتب متفاوته- بالکما ل والنقص والکمال عین‌المرتبة الکامله- والنقص عین‌المرتبة الناقصه- لبساطه- کل‌مرتبة وعدم ترکبها من جنس و فصل فان‌المراتب‌کالفصول الاخیرة البسیطة اوالاجناس‌ـ العالیة البسیطه- والکمال والنقص متباینان کان حقیقه- الوجود کثیرة لاواحدة وبیان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبةلمرتبةاكمل فهو مباين للكمال لانه عـدم لكنه ليس عينالمرتبه- الناقصة منالوجود بل منواللواحق السلبية وان اريد نفس هذهالمرتبة كالوجودالفرقى بالنسبة الىالوجودالجمعىفهو لا يباين سنخالكمال لانه سنخالوجود وفىالحقيقة المشككة التفاوت بسنخالحقيقه- لا بامر زايد كما انالاشتراك بسنخ الحقيـقه- .

قوله (ص١٣٦، ٢،١) : «وكذاالمشائون زعموا.....»

بناءً علىالمشهور من انالشدة والضعف مختصان بالكيفيّات كما انّالزيـادة والنقصان مختصان بالكمالمتصل والقِلّةوالكثرة بالمنفصل .

قوله (ص١٣٦، س٥، ٦) : «لانه كسايرالمعانى.....»

اى لان موجوديّة العامّة ان قلت فما معنى قولكـم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلى و هوحكمالوجودالعام قلتالوجود فى قولنا هـذا عنوانالحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمهحكمالمعنون بل لا حكم له لانهالفانى فيه ومعنىالتشكيكالمثبت للحقيقة المنفى عنهذاالمفهوم ان لها عرضاً عـريضاً و مراتب ذاتيّة متفاضلة واين هى منالمفهوم فـاذاجعلتالمرآت مرئيّه- وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونـه مفهوماً لاحقيقـة .

قوله (ص٣٦، س١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

انالفصل فى ذاته امر بسيط اى ماهيّة بسيطة لا جوهر ولا عرض اى شئ من الاعراض الخاصّه- منالكم والكيف و غيرهما منالاجناسالتسعة بمعنى انه لا يصدق شىء منها على ذلكالامرالبسيط صدقاًذاتياً وان صدق صدقا عرضيا اذ لو صدق شئ منها صدقا ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجنّساً بواحد عنالتسعه- و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس جنساً لأنّه من العروض و هو الحلول والوجود الرابطي بالموضوع وهو بعد تماميّة ماهيات المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثيراً من الاعراض توجد غير داخلة تحت الاجناس التسعة وان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود الخاص الامكاني و نحوها عندهم و عدّوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون كل جوهر مجنّساً بالجوهر حتى يصدق عليها صدقا ذاتياً بل ربما يصدق على شيء صدقاً عرضيّاً و من ذلك فصول الجوهر وبالجملة فالفرق بين مشرب المصنف (قدّس سرّه) و بين مشربهم ان الفصول عنده (قدس سره) وجودات خاصّة و عندهم ماهيات بسيطة كما حققنا .

قوله (ص١٣٦، س١٣) : «ففصل السواد سواد.....»

لان الجنس الذى هو السواد لازم غير متأخر فى الوجود لفصله المقسم و بعبارة اخرى الجنس من عوارض الماهيّة للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود ولاتحادهما جعلاً ثم بهذا الذى ذكروا حصل التوفيق بين قولهم انّ الاشد والاضعف فى السواد مثلاً يرجعان الى الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشديّة والاضعفيّة معانى النور والسواد و غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا فصل النور و غيره .

قوله (ص١٣٦، س١٣، ١٤) : «واما بلسان هذا الوقت....»

ان قلت المشائون الّذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا انّ الفصول ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهيّة وان استشموا رائحة

ماهوالتحقيق عندالمصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصّة على ما وجّهنا كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة- وهم متحاشون عن وجدان حقيقة- ذات مراتب كاملة و متوسطة- و ناقصة ايّة- حقيقة- كانت كما ينادى به ادلّتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيّات فلما علمت ان الاختلاف التباينى كالنوعى والجنسى و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهيّة فصليّة مباينة- بتمام ذاتها- البسيطة- لماهيّة- فصليه- اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلأنّ الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية- البسيطة- و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفرديّة وفى الجنس بالفصول قول بالتشكيك فى حقيقة الوجود فان التشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به فى الاسفار من الوقوع فى التشكيك فى الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الاول على الثانى وفى الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر ومافيه التفاوت فى الجوهر غير مابه التفاوت وهما فى الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مرّ فى اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصّلين و محقّقين فكيف يتفوّهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هى متخالفة .

المشهدالثانی

قوله (ص١٣٧، س١) : «المشهدالثانی فی وجوده تعالی وانشائه النشأةالآخرة والاولی[1]» .

ای فی فعله وانشائه المبدعات التی‌هی فی‌الحقیقة من‌الآخرة ولیست‌من‌الدنیا «الاول تعالی تام‌الوجود» ا ی‌لیس له حالة منتظرة «فوق‌التمام» ای کل وجود و کمال وجود فیماسواه مترشح‌منه فلایعوزه شیء من‌کمال اعم‌من‌الکمال الاول‌والثانی او صفة خاصة بالثانی واما کونها فی‌الاول‌تعالی‌عین‌ذاته فهومقتضی‌البرهان«اوارادة» خلافاً للکرامیة‌القائلین بحدوث الارادة بل‌جمیع‌الصفات اوداع خلافاً للمعتزلة‌القائلین بان‌الداعی علی‌الایجاد ایصال‌النفع علی‌العباد ولیس عندهم واجب‌الوجود بالذات‌غایة الغایات کما برهن علیه‌الحکماء

قوله (ص١٣٧، س٩) : «فلا یعتریه تغیر ولا تأثر و انفعال من غیره»

ولو کان ذلک‌الغیر حیثیة انضمامیة من‌الفاعلیه- الزایدة الحادثه- واما الانفعال عن‌الغیر‌المنفصل فهو ایضاً یلزم لان‌العرضی‌الحادث لا یمکن ان یعلل بذاته‌القدیمة او تعقل زاید للفعل من‌الصورة المرتسمة اوتعقل الاصلح کما یقوله المعتزلة فی باب مرجح‌الحدیث[1] اولاتعقل لغرض‌زاید والالم یکن مختاراً حقیقیاً کما فی‌المختار ـ الامکانی حیث انه مسخرمقهور للتصدیق بفایدة‌الفعل «ولوکان‌فی‌وجوده» هکذا فی کثیر من‌النسخ والصواب فی وجوده من‌داع زاید او وقت کما قال الکعبی اختص-

---

١- ای‌الحادث و قداختلفوا فی مرجح‌الحدوث و اتم‌الاقوال مختارالعرفا : «وللناس فی ما یعشقون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادة اوآلةلواستدعى فعلهالكلىمادة وآلةبالفرض بمعنى تقديرالعقل فلا يكون اولاً من كلوجه اى ولو من جهةالفاعليّة والحال انه تعالى كما انه اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صريح ذاته ولما كانت حقيقةفاعليّته ذاته اذ مبدءصفاتهالاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عنالغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لايلزم تأخر فاعليته عنالغير اذ لا علّة للداعىاوالوقت اوالمادة او الآلة سوى ذاته لأدلّة التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت اونحوهما ففى فاعليّته للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخروهكذا فيلزم اماالتسلسل واما وجود شئ مقدم على فاعليّة .

قوله (ص١٣٨، س٢) : «لان كل رتبة غيررتبته فهو دون رتبته»

لانه لما كان تامّاً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عنالاكمل منه فلا محالةلو تغيّر فرضا لكان تغيّر الىالادنى منالكمالات الامكانيّة المعلولة بل المعلولة لمعلوله .

قوله (ص١٣٨، س٣) : «طبعاً»

هذاالقيد لاخراجالخلع واللبس للهيولى فىالانقلابات العنصريّة قسراً فانالتغيرات فىالعالم لا يخرج من قسمين، اما بطريقالخلع واللبس كخلع الصورة الهوائيّة عنالهيولى و لبسالصورة المائية و خلعالبياضعنالقرطاس[1] ولبسالسواد واما بطريق

١ـ لانالخلع واللبس تكونان فىالجوهر والعرض ولايختصان بالعرض اوالجوهر فقط

الاستكمال كصيرورةالجماد ناميّاً والنامی حيواناً والحيوان انسانـا حيث انّ المادّة حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شیء زايـد [1]

قوله (ص١٣٨، س٣) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»

لكن عبر به لان الكون والفساد اللذين عندالقوم من اقسام التغيـر لا التحرك لكونهما دفعيين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدريج والحركة الجوهريّة [2] .

قوله (ص١٣٨، س٤) : «فهو ذوماهية لااقل»

لان كل ذی مادّة فهو ذو ماهيّة ولاعكس فالملحق بشیء ان لم يكن فی مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشیء ذا مادّة حاملة لاستعداده ايضاً لان القوة التی فی الخارج والخلو الذی فی حاق الواقع الذی هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعی هو المادة وان لم يكن فی المرتبة من الواقع التی هی شيئية الماهيّة فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التی هی الامكان الذاتی والخلوّ الّذی فی مرتبة الماهية من حيث هی يكفيهما القابل التعملی العقلی ولكن الاول تعالى لما كان صرف الوجود الّذی لا اتم منه و هو حاق الواقع وعين الاعيان و متن نفس الامر فلو كان فيه خلوّ و كان قوة واقعية واستعـدادا عينياً لكونه فی الموضوع الواقعی العينی و حامل الاستعداد هو المادّة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التّلازم بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علوّاً كبيـراً» .

١- لان فی الاستكمال على طريقة صدرالمتالهين لبس ثم لبس لاخلع ولبس و بناءاً على طريقة الشيخ واتباعه واترابه خلع و لبس والقول بالكون والفساد باطـل والشيخ قائل بالخلع واللبس حتى فی الاستكمالات الطولية

٢- بناءاً على طريقة القوم حصول هذه التغيرات فی الصور الطولية والعرضية ليس تدريجياً بل دفعی و اعلم ان هيهنا بحث ذكره المصنف فی الاسفار وتعليقاته على الحكمة الاشراق

قوله (ص١٣٨، س٦) : «فى الاشارة الى ان صفات الله تعالى.....»

ان قلت : هذا المشهد فى افعاله تعالى وقد فرغ عن الكلام فى معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور فى المشهد الاول فاية مناسبة لهذه الاشارة بهذا المقام؟

قلت: مناسبتها من حيث انها مبادى الفعل فان الفعل الاختيارى هو الذى يكون يكون مسبوقا بمبادى اربعة هى العلم والمشية والارادة والقدرة سيما انه بصدد اثبات انه تام الفاعلية و غنيتها عما سواه و انه دايم[1] الفيض غير منقطع الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم الصفات بل عينيتها للذات يثبت هذا ولا سيّما ان علمه فعلى و مشيته و ارادته نافذتان و قدرته احدية التعلق و خصوصا ان احدى مراتب علمه الحقايق المتأصلة التى هى ارباب الانواع وانها فى شيئيه المعلوم اقوى من نفسها فانها بوجه افعال الله الابداعية لكونها عقولاً فعالة تؤدى و تسوق الى الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص١٣٨، س١٠) : «قد خرج فيه من القوة الى الفعل....»

الاولى يجب ان يكون جميع كمالاته بالفعل و يمكن ان يقرء بالبناء للمفعول من باب التفعيل اى يعتقد فيه تعالى ان صفاته من باب الفعل المحض لا شوب قوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب الاجتهاد العقلى من اعتقاد شوب القوة فيها الى اعتقاد الفعلية المحضة فيها او القوة بمعنى الشدة كما وقع فى كلام المعلم الاول اى من الجمع الى الفرق ومن الاجمال الى التفصيل و من الاحدية الى الواحدية او الى الظهور فى المظاهر كما يقول: ان صفاته كل الصفات فعلى قرائة التفعيل ضمير غيره فى قوله: «لاجهة فيه غيره» راجع الى الفعل و على الثانى الى وجوده او انه اسم اى غير هو لانه قد يكتب بدايرتين

١ـ و كلما له مدخلية فى فاعليته تعالى يكون عين ذاته فتكون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد على ذاته .

اشارة الی صفتی‌الجمال والجلال وقدیکتب‌بدایرة واحـدة اشاره‌ٔ الی اتحـادهما و عینیتهما لذاته تعالی ولهذا یمکن انیکون‌اسماً فی قوله تعالی «سنریهم آیاتنا[1] فی‌ـ الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انّه‌الحق» .

قوله (ص۱۳۸، س۱۲) : «وقد مر ان وجوده کل‌الوجود.....»

قد مرّ فی‌الحاشیة ما یتعلق بالمقام فتذکر واما ان صفاته کل‌الصفات فعلمه کل العلوم کما قال تعالی: «ولا یحیطون‌بشیءمن‌علمه الا بما[2] شاء» و مشیّته کل‌المشیات کما قال تعالی «وما تشاؤن الاّ ان یشاءالله[3]» و قدرته کل‌القدر «انالله علی کل شیء قدیر[4]» و هکذا .

قوله (ص۱۳۸، س۱۳) : «وما هذا شانه یکون کل شیٔ»

ای وجوداً من حیث‌الظهور واماالاشیاء من حیث‌الحدود والفقدانات فاعدام و من حیث شیئیّة الماهیّة فهی دون‌الظهورکما انها دون‌الوجود .

قوله (۱۳۹، س۳) : «ومن‌استصعب»

فان صورةالشمس مثلاً التی هی علمنا لا یحکی عن‌القمر والشجر والحجرفضلاً عن‌الکل فکیف یکون علم‌الله البسیط‌الواحد الذی هو عین ذاته کاشفاً عن‌ذاته کاشفاً الاقدس و عن غیره حاکیاً عن کل شیء ؟

والجواب ان علمه وجوده‌البسیط المبسوط ووحـدته وحـدة حقّة حقیقیّة لا عددیه‌ٔ محدوده‌ٔ کوحده‌ٔ الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقیقی حاضر ذاته لذاته فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء کل‌وجود فی وجوده و کل ماهیّة تحت‌اسمائه

۱ـ س ۲ ی ۹۸
۲ـ س ۴۲ ، ی ۲۶
۳ـ س ۴۲، ی ۴۸
۴ـ س ۲۵، ی ۲۸

وصفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيليّة فانه علم واحد و صورة علميّة واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهيّة له الاّ ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخّرة في الوجود عنه * .

قوله (ص١٣٩، س١٠) : «العلم هناك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم ٦ في شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضاً اقوى لان الاشياء بانفسها تحصل في الذّهن فماهيّاتها محفوظة في الموطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بالحجَر حجر و وجودها في الذّهن وجود نوري بسيط وان كان وجودها الخيالي و وجودها العقلي بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها في عالم الطبيعَة فانه ظلماني ميت مجهول داثر زايل فاذا كان هذا هكذا فماظنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من ـ المعلوم و شيئيّة الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجرداً بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمي الاولى فانه ماهي عليه حقّاً و حقيقَةً [١] .

---

١ ـ لان تركب الوجود مع الماهية تركيب عيني اتحادي والتلاخر والعروض انما يكونان في الذهن والتحمل العقلي

٢ ـ لان الوجود الذي علم بالاشياء الخارجية و علة لتحققها اقوى من المعلول المفاض والمعلول الموجود في العلة بوجود جمعي كان اتم و اقوى وانفذ من الوجود الفرقي الخاص للمعلول واما نفس المفهوم الحاصل للعلة او نفس المفهوم الذي يحصل في الذهن من الاشياء موجود تبعي وليس وجود المعلول في العلة من هذا القبيل

٣ ـ واهل الحق ذهبوا الى آن حقيقة كل شيء عبارة عن تعينه في علم الحق و مرتبة الواحدية لا الاحدية ـ الذاتية التي تفنى فيه جميع التعينات و كافة الانيات .

قوله (ص١٣٩، س١١، ٢٢) : «فوق الشئ و يزيد»
والاظهر هو الشيء بدل فوق الشيء .

قوله : «قال الله تعالى : وما امرنا الا ٢ واحدة»
اى ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا كلمة واحدة «فان الواحد لا يصدر[٣] عنه الا[٣] الواحد» او ما عالم امرنا الا كلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس سره) ان جميع العقول كشيء واحد ذى مراتب و عالم الامر كلام الله و مثله النفس الناطقة الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطايف السبع او ما امرنا الذى هو الوجود المنبسط الذى لا تكثر فيه الا بتكثر الماهيات الا واحدة و هو كلمة كن التى بها الماهيات يكون و انما كلامه سبحانه فعله كما فى خطبة نهج البلاغة .

قوله (ص١٣٩، س١٥) : «لو صدر عن كل عقل عقل»
اى لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النوبة الى الجسم لكونه مركباً و كثيرا من حيث التركب من الهيولى والصورة و تركب الجسمية من الاجزاء الغير المتناهية ولو صدر عنه الكثير بالذات الخارجى لكان فى ذات الحق كثرة بالذات فلا بد[٤] ان يكون وحدة فيئية انزل من وحدته ذاته[١] بان يكون واحداً بالذات كثيرا بالعرض لان الماهية والامكان و نحوهما مجعولة بالعرض .

١- س ٤ ، ى ٥ و ٦

٢- والمراد بالامر هنا ليس الامر التشريعى لان الامر التشريعى كنهيه متعدد كالامر بالصلوة والصوم والحج وساير العبادات فالامر هو الامر التكوينى و ما هو من صقعه تعالى واحد بالوحدة الاطلاقية و هو الوجود المنبسط على الماهيات .

٣- اى الوحدة الظلية التى تحكى عن ذاته و هو كظل تابع للذات .

قوله (ص١٤٠، س١٠) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سمّ تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمة . وان شئت سم : بتعقل المبدء وتعقّل ذاته النوريّة اى وجود العقل و تعقل ذاته الظّلمانية اى ماهيّة الامكانيه فبجهة الوجوب اوالنور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثانى و بجهة الوجود اوالظّل اوتعقّل ذاته النوريّة صدر منه نفس الفلك الأقصى و بجهة الامكان اوالظّلمه اوتعقل ذاته الظلمانيّة صدر منه جسم الفلك الأقصى الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخس كمن تصور فى نفسه كمالاً وحصل منه فى وجهه نضارة و بشاشة او تصور فى نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه فى وجهه انقباض[٥] و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبدالله الانصارى (قدس سره) بالفارسيّة :

« الهى چون در تو نگرم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگرم خاكم و از خاك كمتر» .

قوله (ص١٤٠، س١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يضف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل الجهالات التعقّلات والمشاهدات اونفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقوليّة و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء بـ :ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه

٥ـ بشاشة العقل وابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط وانقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكى وان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هو المنزه عن صفات الاجسام .

خطاء اذ ليس مرادهم انالامكان اوالماهيةنفسهما مصدر بلوجودالعقل مكتسباً كسوة الامكان اوكسوةالماهيّة الامكانيّة مصدرلجسم الفلك كماانوجوده مضافاالى الواجب بالذات مصدر للعقل الثّانى و قد اشار(قدس سره) اليه بقوله : صدر منه والكل منسوباليه تعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه الاشياء الىالعقل تفويض و مناف لعموم قدرةالله تعالى و بيانالدفع انالاسناد الى العقل مثلاً لاينافىالاسناد الىالله لانالعقل يدالله و كلمةالله على ان اسنادالعقل الى الله اسنادالكل الىالله لانالعقل كل مادونه منالوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لايصدر عنه الاّالواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو انّ المراد بهذاالواحد الصادر الوجودالمنبسطالصادر عنالوجوب و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة فلا يشذ عن ساحة حضورصدوره وجود والماهيات الاعتباريه صادرة ثانياً و بالعرض و هذا فىالنظام الجملى واما فىالنظام التفصيلى فبالترتيب الّذى ذكروه شكرالله سعيهم و لعله (قدس سره)لهذهالاشارة و للاشارة السابقة الى دفع الاعتراض الفخرالرازى وانالكثرةفىالعقل ولحوق الماهيةبه بالعرض عبر بالمنهج العرشى

قوله (ص١٤٠، س١٧) : «قالالله تعالى : واوحى فى كل سماء امرها»

اى نفسها العقلية التى هى من عالم الامر والموحى اليه هوالسماء الطّبيعى والوحى لغةالسرعة .

قوله (ص١٤١، س٢) : «الى غايات عقلية.....»

اىالعقول العرضيّة منالطبقة المتكافئة و هى ارباب الانواع فانالموجودات الطبيعة يتحرك جوهراً حتى يشتدوتتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعة بعد

بلوغ آجالها الى صورتها المثاليّة ومعناهاونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت فى كون الحركة طبيعيّة مع استنادها الى اشواق واردات تهافت لأنها تكون حينئذ ارادية . .

قلت المراد بالطبيعيّة هوالجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضاً لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة فى جميع الحركات هوالطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم ـ الاول ان حركة الفلك طبيعيّة . .

قوله (ص١٤١، س٦،٧) : «فيكون الجواهر المفارقة.....»

اى ارباب انواع البسايط والمواليد العنصريّة على عدد المحركات والحركات الكليّة الحادثة المنقطعة فى كل نوع و اماالدائمة فى الفلكيّات فبيانها على الخصوص فى قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص١٤١، س٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهى اربعة و عشرون .

قوله : «هى صور هذه الحركات» المراد بالصورة فى الموضعين ما به الشيء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص١٤١، س١٣) : «فجنود الله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر فى هذا الاشراق والمراد بالجنود فى الآية اعم من ـ المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخيّة كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى الغير المفارقة والملائكة المدبرات امراً لها كثرة وافرة لا تعد كذلك المبادى المفارقة العقليّة والملائكة الصافات صفّاً والسابقات

سبقاً لا تحصی فانالانوارالاسفهبدیّة الکاملة بعد مفارقة النواسیت یلحق بالقوا. ویزداد عددالقدیسین الی غیرالنهایة کماقالالشیخالاشراقی (قدس سره) .

قوله (ص١٤٢، س٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذهالمحسوسات.....»

و کانالوجوب الذاتی والدوامالزمانی عند هؤلاء و عندالقائلین السابقین من الطباعیة والصابئین مساوقان و کذا عند اللاحقین المذکورین فالمغالطة من باب اشتباهالعام والخاص او من باب سوءالتألیف والاستنتاج عن موجبتین فیالشکل ـ الثانی هکذاالفلك اوالمادة باقسامها اوالزمان و نحوه دائم والاله هوالدائمفالفلك هو مثلاً الاله و من تفوه من هؤلاء بانالمادة هیالمبدء فهو اقرب الیالتأویل بان یراد بالمبدء المبدء القابلی و هو اولالسلسلة الصعودیّة .

قوله (ص١٤٢، س١١) : «وهمالحرنانیون»

وهم منسوبون الی «حرنان» بالحاء والراء المهملتین والنون رئیسهم و هم ـ التخمیسیون القائلون بقدماء خمسة و مرادهم بالخلاء هوالمکان کماانالمجوس ثنویّون والنصاری تثلیثیّون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانیم باقنومالوجود و اقنومالعلم و اقنومالحیوة و کلامهم اقربالیالتأویل و ان جعلوا التثلیث باعتبار ـ المفهوم العنوانی لاالحیثیاتالمختلفة للوجود والعلم والحیوة کانوا موحّدین و هؤلاءالفرقالثلاثمشرکون «ءارباب متفرقون خیر امالله الواحدالقهار» والضمیر فی انها خمسة الیالاله المستفادة منالمقامالا الی الاله لمکان الهیولی و غیرها ولا الیالمادّة مثلالسوابق لهذا ایضاً .

قوله (ص١٤٢، س١٤) : «وهؤلاء اقربالکفرة الیالمعقول»

ای کل هؤلاء الفرقالمعدود یعدون انفسهم من اربابالمعقول حاشاهم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والملليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص١٤٣، س١) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصلح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعاقل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان العالم مستنيراً اضعافاً مضاعفة بنور الوجود الذى هو خير محض و اية مصلحة فى العدم الذى هو شرٌ محض .

قوله (ص١٤٣، س١٣) : «ما تخيله فى وهمه ....»

لعلك تتوهم ان الصواب ان يقال ماتوهمه اوتصوره فى وهمه لان الوهم يدرك المعانى لا الصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخيل فى الوهم ما هو فعل المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذى استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور فى الخيال مثل تصوير الخيال نور السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمى .

قوله (ص١٤٣، س١٤) : «بنور هدايته»

اى بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (١٤٤، س٣) : «ما تصوروه»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو

الله انما هو لان‌الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من‌الناس يخضعون عندالكامل المطلق و يعشقونه و يمجّدونه وهذا فطرةالله التى فطرالناس عليها .

قوله (ص١٤٤، س٦) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»

وقد قال على عليه‌السلام : «اول‌الدين معرفة الله و كمال‌المعرفة التصديق به» والاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقة :

«جمالك فى كل الحقايق ساير وليس له الا جلالك ساتر»

وايضاً جميعهم مسلمون لأنهم يدركونه و كفرهم لاجل عدم استشعارهم باستشعارهم وان‌المستشعر به ماذا كماقيل:

اگر مؤمن بدانستى كه بت چيست يقين‌كردى كه‌دين دربت‌پرستى‌است

قوله (ص١٤٤، س١٢) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذاالامر الماهيّة فى‌الكل والمادة فى‌البعض والامرالوجودى الّذى هو كلمة كن اذ تعلق بماهيّة قبلته والصورةالتى اذا تعلقت بمادّة انقادت لها فاذا قال‌الحق لماهيّة الالف اقبلى‌الوجودالاستقامى قبلت و لماهيّة الدال اقبلى‌الوجود الاعوجاجى قبلت و لمادّة الورد اقبلى‌الوجوداللطيف‌العطرى قبلت و لمادّةالشوك اقبلى‌الوجود الشوكى قبلت و هكذا فى‌الماهيات والمواد الآخر ففى‌الكل لاسبيل الاالطاعة لاتستطيع تمرداً ولا خلافاً لانّه امرهالّذى بلاواسطة بخلاف‌الامرالتشريعى لانه امرهالذى بواسطة مظهره‌الاعظم وهولسان‌الله تعالى و هذا كما ان‌النفس الناطقة امرها لقواها الّذى بلاواسطة من جارحة او غيرها ماض على تلك‌القوى و اما امرها الّذى بواسطة اللسان و غيره ففيه‌يتطرق‌الطاعة والمعصية .

قوله (ص١٤٥، س٣) : «اعلم ان الاول تعالى اشد سار و مسرور و مبهج و مبتهج بذاته »

اعلم ان محبّة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بعبارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاغتباط و نحوها والتوقيف الشرعي ان منع كونها او كون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما انه منع من اسميّة الخاتم والطابع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله ختم الله على قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف فى اطلاق لفظ العشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى فى الحديث القدسى «من عشقنى عشقته و من عشقته قتلته ومن قتلته فعلى ديته و من علىّ ديته فانا ديته» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قد رواه جمّ غفير من المعتبرين من العامّة والخاصّة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المجلى ابن جمهور[1] والمحقّق البهائى[2] والعلامة محسن الفيض[3] (قدس سره) وغيرهؤلاء والسرّ فى عدم تداول العشق على لسان الشرع كتداوله على السنّة الطريقة ان النبى من حيث انه نبى مؤدب الناس بالآداب الشرعيّة ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض تاركٌ اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبى من مقام الوحدة الا من حيث هو ولى كقوله «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغى له .

١ـ صاحب المجلى فى المجلى الطبعة الحجرية ١٣١٦ هـ ق ص٣٨

٢ـ الكشكول لشيخنا البهائى قده خ٢ ط١٣٨١ هـ ق ص ٢٥٠ .

٣ـ و به قال العلامة الكاشانى فى كتبه كالوافى والعلم اليقين والحقايق

قوله (ص١٤٥، س٤) : «اجل مدرك...»

امانه‌اجلّ مدرك فلان‌العقل‌الانسانی اعلی مدارك‌الانسانی والله‌تعالی مبدء‌العقل الكلی الّذی فوقه فكیف‌المدارك‌الاخری‌واما انه ابهی مدرك فلانه اجمل من كل جمیل و اجلّ من كل جلیل و كل جمال وجلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالی من‌الحضوری والحصولی الحضوری‌ومن‌الفعلی والانفعالی الفعلی و من‌التفصیلی والاجمالی التفصیلی‌ومن‌الاكتناهی والوجهی الاكتناهی واتمیة واحد من‌الثلاثة یكفی فی اتمیّة الابتهاج‌والعشق فكیف وقداجتمعت فیه تعالی .

قوله (ص١٤٦، س٣) : «سعادة العشاق المشتاقین....»

العشق اعم من‌الشوق اذ فی‌الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شایق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكیّة لجواز الفقدان علیها لكونها ناقصات مستكفیات عاشقات شایقات بخلاف‌العقول لكونها تامات لا یجوز علیها الاالوجدان فهی عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته‌الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط‌بذاته و بعده‌المراتب‌الآخر علی ما ذكره (قدس‌سره) .

قوله (ص١٤٦، س٧) : «وهو ایسر غرض واسهل عرض»

تعریض بالقوم بان تحصیل‌الاوضاع للاجسام‌الفلكیّة والشوارق لنفوسها غایة سهله: بل لا بدّ‌لها من‌الاستكمال ذاتاً وجوهراً بالحركة‌الجوهریّة و فی كل‌صفاتها بتجددالامثال كما فی‌الصفتین‌اللتین قالوا بالاستكمال فیهما فی‌الازمنة الغیر ـ المتناهیة و كیفیّة وصول‌الافلاك الی‌الغایات تتم بالحركة الجوهریّة والتبدّل ـ الذاتی فكل فلك له افراد متصلة و لكل‌منها قبض و تسلیم لله‌الواحدالقهار فی وقت

وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : «كل يوم‌هو فى شأن[1]» ففى كل حين ابتداء واعادة وايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى‌الغايَة بحيث لا يبقى منـــه اثر و خبر و اما ـ الوصول الى‌الغاية بنحوالانسان حيث انّه يترك‌البدن واستعمال آلاته عند كماله و تحول‌النفس الى عالم‌المعنى فهو غير متأت لها .

نٹه فلك‌راست مسلم نه ملـكـــرا حاصل آنچه در سرِّ سويداى بنى‌آدم‌ازاوست

فكما انه لا يمكن للملائكَة المقربين‌العروج اليونسى[1] ولا يتيسَّر لهم مظهرية الاسماء‌التشبيهية كذلك لا يتأتى‌الفلك الغاية التى للانسان‌الكامل مع انّه يلزم انقطاع الفيض لان‌الفـلك بحركته رابط الحوادث‌الكونيَّة‌الى‌القديم ولولاه لماتكون‌متكون واماالوصول الى‌الغاية بان يصير نفسه مفارقَه عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل نفسه بعالم‌العقل و يترقى نفوس كامله من‌عالم‌العناصر وترفض‌البدن وتتّصل‌بالافلاك وتحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم‌العقل ثم يصل بدلها من هذاالعالم و هكذا فهو تناسخ باطل[1] .

واعلم ان قيام القيامة والطامَة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كليه العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غايَة‌الغايات طولى‌لا عرضى فان جميع‌الصور فى‌الحركة حتى تصير مشتدَّة واشتدادها ان تستغنى عن‌المـــحال و تتحول الى عالم المثـــال و تصير كنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون‌متعلقَة بل عين‌التعلق بالمعانى و جميع‌

١ـ قـرب حق از قيد هستى رستن‌است نـى بـبالا و بـه پائين رفـتن‌است

٢ـ واعلم ان معراج يونس ع كان فى‌الماء و معراج‌النبى فى‌السماء .

٣ـ واعلم ان غاية وجودالانسان و نهاية استكمالاته فنائه فى‌الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هوالاحدية الذاتية و بوجوده تحصل‌القيامة‌الكبرى و بفنائه و صقعه يتحقق‌الطامة‌العظمى

النفوس فی‌الحرکة حتی تصیر مشتدّة واشتدادها ان تستغنی عن استعمال القوی والمواد و تصیر عقولاً[٣] فالنفوس‌الناطقة‌القدسیّة تصیر عقلاً فعالا و روحاً قدسیّاً والنفوس‌الحیوانیة تصیر عقولاً متکافئة فی‌الطبقة‌العرضیّة فتستهلك فیها و هی محشورة الی‌الله[٣] واماالنفوس‌الفلکیة فعلمت کیفیّة وصولها الی‌الغایات و یوم‌القیامه یوم نسبته الی کل‌الاوقات بل الی‌الدهر‌الّذی هو وعاء المجردات کنسبة الیوم ـ الزمانی الی ساعاته و دقایقه فی الشامليّة والمشمولیة بل نسبة الاوعیه الی هذا ـ الوعاء نسبة ذوات‌الاوعیه الی‌الحق‌المحیط‌تعالی شأنه و جعل وعاءالوصول الی‌الغایة من‌الاوعیة الزمانیه للموجودات التی فی‌السلسله العرضیة الزمانیة من‌الاوهام ـ العامیة فطلب‌الغایه الاخیرة متوجهاً الی غابرالازمان کطلب مبدء المبادی ملتفتاً لفت مواضی‌الاخیان فکما ان‌الحق‌المنزّه جلّت عظمته فی مرتبة احدیته و واحدیته لتمامیّته و احاطته و تجرده عن‌الماهیة فضلاً عن‌المتعلق فضلاً عن‌المادّة لا یسعه ـ الزمان کذلك فی مرتبة قهاریّته و ظهوره‌بوحدته فی آخریته[٤] .

ان قلت : کیف دثور کل‌العام و خراب جمیع‌الدنیا القائل به‌الحکماءوالانبیاء.

قلت: الوصول الی‌الغایات بنحوالتحول و معلوم ان عند التحول فناءالمتحول منه فی‌المتحول الیه والا لم یبلغ‌الغایة الاتری انه‌عندصیرورةالنامی حیواناًوالحیوان انساناً والعقل بالقوّة عقلاً بالفعل لم یبق‌من‌السوابق اسم و رسم فعندالعقل بالفعل

٢- ولکن عقولا لاحقه

٣- لا یبعد ان یکون محل حشرالنفوس الحیوانیةالمجردة بالتجردالبرزخی هوالعالم‌المثال لکل فرد مادی و ان حشرت احیانا مع‌العقول‌المتکافئة انما هوبتوسط‌الفردالبرزخی .

٤- لان‌الملاك فی‌المبدء والعود والاجمال والتفصیل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير و مع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقه الا و فى اللاحقه فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فاقرء وارقأ «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئيه الشىء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشىء واحد مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصاوهذا لاينافى ان يبقى شىء هو نوع آخر برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو بالدثور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعدية الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمنه غير متناهيه لان وعاء كل شىء بحسبه، ان متناهياً فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كلية العالم و بعديتها لمبدء المبادى لا بد ان تحافظ

البرهانین فتکون ذاالعینین فتجمع بین‌الحدوث و دوام‌الفیض و قدم‌الجود من‌قدیم الاحسان والاّ «حفظت شیئاً و غابت عنك‌اشیاء» و ذلك یستتم بالقول بالحدوث ـ الدهری الذی حققه السید الداماد (قدس‌سره) و نحن قررناه فی مواضع[1] اخری او بالقول بالحدوث الزمانی بمعنی‌التجدد وسیلان‌الطبایع کما حققه المصنف (قدس سره) کذلك یجب علیك ان تجمع بین‌الوضعین و هوالحسنة بین‌السیئتین بل‌الفوز بالحسنیین فتؤمن بدثورالدنیا باجمعه وبلوغ العالم الی الغایة القصوی بکلیّة «بکلیته. خ،ل» توقن ایضاً بعدم انبتات‌وجوده و نفاد کلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و لیعذرنی اخوانی فی مشیی‌علی خلاف هذه‌التعلیقة فان هذاالمطلب من اهم‌المطالب .

قوله (ص۱۴۷، س۲،۱) : «نفوس‌المترددین.....»

ای‌الذین لم یتمکنوا فی مقام‌التمکین ولم یتخلّصوا من‌التلوین فقد یتعلّقون بالملاءالاعلی و قد یسقطون فی مهوی‌الدنیا ولم یذکر اصحاب‌الیمین من‌السعداء و هم من عشّاقه فی‌المظاهرالجزئیة کاصحاب‌الدنیا الا ان هؤلاء یطلبونه فی‌المظاهر ـ الجزئیّةالدائرة الفانیة و اولئك یطلبونه فی‌المظاهرالجزئیّه- الدائمه- الباقیه- اذا درجهم فی‌النفوس المترددین لعدم تخصیص‌الجهةالعالیة بالجهه- الکلیه- حتی یشمل الجزئیّه- و حینئذ العلو باعتبار جنبةالبقاء.

۱ـ حدوث دهری معنای محصلی ندارد و حدوث عالم‌وجودرا اثبات نمی‌کند چون وجود سرمدی حق که‌علت دهر«عقول» است‌قدیم‌است ناچار معلول‌آنهم قدیم‌است‌وعالم دهر علت عالم ماده‌است و عالم اجسام معلول دهر ولقائل‌ان یقول: اذا کانت‌العلة قدیمة والعدم‌المعتبر فی‌العلة «ای‌عدم‌المعلول» قدیم پس عالم‌دهر قدیم زمانی‌است و همچنین معلول آن اللهم الا ان‌یقال‌بالحرکةالجوهریة فی‌الاجسام کماقرره‌المصنف والماتن

قوله (ص١٤٧، س١٠) : «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركبا الاوله نفس و حيوة .....»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصيّة من المثل المعلقة فانها من شئون النفس الكليّة منزلتها منها منزلة الصور الخيالية من نفس المنطبعة و نفسية كل نفس بالصور الخياليّة اذ فى مرتبة ادراك الكليّات العقلية بل كل واحد من الكليات العقليّة عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرِك والمدرَك فكون كل صورة مثاليّة من عالم المثال الاكبر اوالاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س١١) : «لا بد وان يكون امراً عقليا....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع كما قرر ، والوضع لايتصور بالنسبة الى الهيولى اذلم توجد بعد و حيثما وجدت فهى غير وضعيّة اذالوضع فى المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهى واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما فى الحقيقة شرط لوجود الهيولى وفاعله الواحد بالعدد الذى هو المفارق والصورة الجسمية متجددة بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة اوالمتناقصة والحركة لا بدّ فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنيّة فلا بدّ من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب [1]

١ــ واعلم انه بناءاً على اتحاد المادة والصورة وجودا فالامر فى حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم اما حدوث الصور على نحو التدريج والخركة الذاتية واما يلزم انعدام الحقائق و منها الهيولى و حدوث الكائنات من كتم العدم لانه ليس للهيولى حقيقة منحازة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان قوى جداً وان غفل عنه الاكثرون

قوله (ص١٤٨، س٦) : «فی لمیة دخول الشر فی القضاء الالهی» .

ای سببه الهیولی کما سیصرح فالهیولی جنّه و وقایة فی باب انتساب الشرّ الی الوجود کما ان الماهیّة جنة و وقایة له فی باب انتساب النقص الیه کالنقصیة الامکانیّة التی یترائی فی العقول المفارقة المحضة واما کیفیة دخول الشر فی القضاء الالهی فهی انه بالعرض و معنی بالعرض فیه مشربان احدهما عذب و حلو والآخر اعذب و احلی فالاعذب ان الشر عدم کمادعوا بداهته والعدم لا یمکن ان یکون مجعولاً للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نفی و باطل لکن لما کان عدم الملکة فهو مجعول بالعرض للملکة و هذا مشرب افلاطون الحکیم المتأله والعذب ان الشر و ان کان وجودیا وامکن ان یکون مجعولاً بالذات للخیر المحض لان خیره غالب علی ما علم فی التقسیم المشهور والخیر المحض لا یترک الخیر الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذوخیرات غالبة مجعول لا بما هوذوشر مغلوب فالنار مجعولة بما هی ذات خیرات لا تعد لا بما هی محرقة لثوب مسکین والوهم مجعول بما هو مدرک المعانی الجزئیة الفاضلة الجیدة کالخوف عن الهلکة او کالخوف عن المیت و هکذا و هذا مشرب ارسطاطالیس الحکیم .

قوله (ص١٤٨، س٩، ١٠) : «دون الطبایع والاجرام»

و کذا دون الاعراض الاخری غیر الأضواء والانوار العرضیّة فیسمونها الهیئآت الغاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنوریّة بالانوار العرضیّة والاسفهبدیة الفلکیة والانوار القاهرة الاعلین والادنین ومرتبة قدس نور الانوار بهر نوره کما عند الاشراقیّة بل الوجود بشراشره نور والوجوب الذاتي نور علي نور .

قوله (١٤٨، س١٣) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اى الصورالنوعيّة الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع فى الافلاك والعناصر والمراد بالاوليّة فىالأجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصريات و احيازها والمراد من احتمالالوجود احتمالالانوارالاسفهبديّة وقواها واشار الى كثرة جهاتالقبول بقوله: لضعفقوتها. وبقوله: لتضاعف جهاتالاعدام و بقوله : و بما هى فى اصلها من عالمالنور .

قوله (١٤٨، س٥١): «وبما هى فى اصلها من عالمالنور....»

فان وجودها و ان كان قوّة الوجود والقوّة بالنسبة الىالفعلية ظلمه الا انها بالنسبه الىالعدمالمطلق نور كما انالظلليس بنور بالنسبه الىالنير و شعاعه الاانه نور بالنسبة الىالظلمة و فى ذاته ايضاً وكذاالقوّة والاستعداد فى انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لانالوجودظاهر بالذات ومظهر للغير وكلظاهربالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلىمراتبهالوجود الذى هو فعليّة محضة لا قوة تعتريه و ادناها الوجود الذى هوقوّة بختهلا فعليّة فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهيولى نوع بسيط جنسه مضمن فىفصله و فصله مضمن فى جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص١٤٩، س١٨) : «وقد مر انالجسم من حيث هو جسم.....»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدونالطبيعة فانه لا بدّ وان يصير نوعاً منالانواع المتكافئة محتاج الىالصورة النوعية و هىالطبيعه السارية فى كلالاجسام وليس المراد منالحيثيّه الجسميه فقطاى بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من

الانواع المرتبة فانها فى نوعيتها المرتبةغيرمحتاجه- الى الصور النوعيه- المتكافئه: لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطا فى عالمه فكيف الجسمية والصور النوعيه- انما سميت صور النوعية لان التنوع التكافئى فى الجسميّة و فى الهيولى بها و لهذا بعد تماميّة الهيولى فى التحقق بالصورة الجسميه- فهى محتاجة بعد الى الصور النوعيّة ولكن فى التنوع اى فى صيرورتها نوعا نوعا فى تحصلاتها الثالثيه- كالجسميّة او الهيولى المجسمة فى التحصلات الثانوية لافى التنوع الرتبى الذى ذكرناه فان كلا منهما نوع برأسه فى السلسلة الصعودية و ان لم يكن كل من الثلاثه- منفكّة عن الآخرين ولكن فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء دائماً وان يكون الشيء نفس الشيء ثمّ ان الفرق بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس اى الصورة المثاليّة لكل شيء وبين الدليل الذى ذكره فى الاشراق الثامن انه هاهنا استدل من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص١٥٠، س٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

اى بما هى مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة على طاعه- النفس كما مر .

قوله : «ثمّ ما يلحق الجسم.....» اى للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و ثانيها الحركات الطبيعيّه- من الاينيه- والكميّه- والكيفية وثالثها مايحصل من الحركات فى الغايات من التحيّزات والالوان والطعوم والروايح والاشكال والمقادير و نحوها والمراد بالفعل ليس المعنى المصدرى بل مثل الظل اذا المعنى بالفعل هو التشأن .

قوله (ص١٥٠،س١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعدالمكانى والتمادى السيلانى الزمانى والوغول الهيولانى لانوجود صورته للهيولى فشأنه الذاتى هوالكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف يكون علة لوحدته و اتصاله .

قوله (ص١٥٠، س١٤) : «فلوكان العالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذه العبارة و سابقتها ناصة على الحركة الجوهريه والمراد من بيدها وهلاكتها لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكانية والزمانية وغيبوبتها المكانيه والزمانيه فى كل جزء من الآخر متشابكة بالاعدام والبطلان و ما يترائى فيها من ثبات مافانما هو من اشراق النفوس و فى النفوس بماهى نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع و رب الارباب فاذا نزعت هذه الاشراقات عنها وردت الودايع الى اهلها ولاحظتها فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها على ان ما فى لحاظك و علمك من الهيولى الاولى والهيولى المجسمة والهيولى المنوعة بالطبايع السياله اللواتى هى نيران ذات لهب ذى ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن تراه له ثبات و وحدة و نورية لان العلم مطلقاً وجود نورى و هذه اشياء وجودها العلمى اشرف من وجودها المعلومى كما ان الوجودالواجبى والمفارقى الذى من صقعه تعالى وجوده المعلومى اشرف من وجوده العلمى الذى للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص١٥٠، س١٨) : «بانها تنمو وتنبت الكلاء.....»

اى تصير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسند الفعل الى الفاعل قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كون النبات والحيوان

ذوى نفس واضح ايضاً .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .

قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابليّة المخصوصة والاستعداد الخاص بحيث يترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة الارضيّة والصُّور الطبيعية مستمدّة فى الوحدة والاتّصال والبقاء ونحوها من الصُّورة المثاليّة كما مرّ فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن ما به الاستعداد هو الصورة و هذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانيّة هو الهيولى لكن ما به الاستعداد لهذه المستعد له فى اطوار الخلقة صور النطفة والعلقة والمضغة والجنين .

ان قلت : العناصر الاخرى ايضاً كذلك .

قلت : لا بأس به لانها يضاً ذوات نفوس و اثبات شيء لشيء لا يستلزم النفى عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و كالارحام لهذه .

قوله : «فانها نبات[1] ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما[2] تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم ان التمكن والانقياد فى الارض للتصاوير المخصوصة و كونه ما به الاستعداد لها بسبب النفس التى هى الصورة المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والانقياد لارباب الانواع الاخرى و نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام و هو ابدع من جهات الذُّل والفقر فى السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الى العوالى كما فى قاعدة الاشراق

١- فى النسخ الاثولوجيا : فانها نبات ارضى .....

٢- فى النسخ التى راياناها : وانما تتكون هذه.....

فالاراضى ثلاث ارض طبيعية ملكيه وارض عقليّة جبروتيه و كلها حيّه لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هى اللاهوتيه هى الصورة العلميّة السابقه على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة فى كلتا النشأتين والوجود حقيقه واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص١٥٢، س٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز فى صرف القوة كما لا ميز فى صرف الفعلية فهيولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى فلك آخر وكذلك للهيولى المشتركة فى العناصر و نوع كل منحصر فى شخص كما فى العقول .

قوله (ص١٥٢، س٨،٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان اريراد بالجهات الجهات التى فى المصادر لانفسها كجهات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التى هى بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما فى مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بان الاولية فى العقل الاول ذاتى والثانوية فى الثانى و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينيه قوله كأنّها شيء واحد اختلف افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هى المراتب والدرجات التى فيها و خلاصته ان العقول

تتخالف باعتبار معلولاتها كالافلاك والانواع الاخرى كما انالهيولى يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافى الوحدة التى بصددهالانالمراتب تميزات لا تشخصات حتىتصير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعقلالمستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتبالعقول فنون وشئون ذاتية لشخصواحد كنفس شخصية لها مراتب و لطائف والتوفيق بين ما قاله (قدسسره) و بين ماقاله المشائون منالاختلاف النوعى بينها فضلاً عنالشخصى ان نظرهم فىالاختلافالنوعى الى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفىالاختلاف الشخصى الىالمراتبالمتمايزة و نظره (قدسسره) الىوجودهاالحقيقى وعدم المكثرات المادية ولو كانالمادةبمعنىالمتعلق كمافىالنفوس وانالماهيات اعتبارية والوجود مابهالامتياز فيه عين مابهالاشتراك سيّماالوجود المفارق المحض والى انها من صقعالربوبية و انها موجودةبوجودالواحد الاحد باقية ببقائه .

قوله (ص١٥٢، س١٢) : «وذلك قوله تعالى ومآامرنا الا واحدة...»

بان يكون الامر فىالآيه المباركة عالمالامر اى عالمالعقول سواء كانت فى البدايات او فىالنهايات .

متحد جانهای شیران خداست

واطلقالامر عليها لانها نفس كلمةالله ولم تخرج من «كلمة كن» لانالمؤتمر هناك مستهلكة فانيهو احكامالوجوب مفنيه و لو حملالامر علىالوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل فىالاودية بقدرها كانشاهداً ايضاً لماعلمت مناستهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امرالله و مشيّةالله سيّما على قولالشيخ الاشراقى والمصنف (قدسسره) انه لا ماهية للعقول .

قوله (ص١٥٣، س٢) : «فتحدس من هذا.....»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها فى اول الامر بالقوة كما فى حد العقل بالقوة والهيولانى و فى مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل و فى مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشىء ليس فاقداله و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .

قوله : «ومن ان حركة الطبيعية ...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيواناً و صيرورة الحيوان انساناً و صيرورة الصبى رجلاً بحيث ان فيها وجداناً ثم وجداناً و هكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجدانا و فقدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع اوجزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هى تفعل شيئاً» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية فيما دونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة .

قوله : «كيف‌العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضياً . حيث انه وحدته عددية و وحدةالعقل وحدة حقّةظليّة للوحدة الحقه الحقيقيه .

قوله : «ان يكون واحداً» اى فى‌انيكون‌العقل واحداً.... حذف حرف‌الجرّ عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اى استفهاميه يسئل عن نفسه تعيين‌الامثال العقليّة و يجيب بان مرادناالكليات‌العقلية كالصورة الكليّة النباتيه والحيوانيه و نحوهما فان كل كلى عقلى له وحدةجمعيّة ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسَع وجوده بوحدته جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجداًافاحصاً عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بواحدعلمت انكل واحد منها واحد وحدةجمعيّة وانه شيء يوازى بوحدته اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشياء للبدليه و اماالكلمه التى فى‌الهيولى اى‌الكلمه التكوينيه من‌القوى الحيوانية والنامية فى‌الهيولى فهى واحدة وحدة عدديّة فاتّها مختلفةالذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض‌النسخ مختلفةالصفات والمرادبالصفات ما مر من‌الاوصاف‌العنوانية التى عين‌الذوات .

قوله (ص١٥٤، س٦) : «الروح ملك من‌ملائكةالله له سبعون الف وجه»

بيان للكثرة فان‌العقل‌الكلى بسيط‌الحقيقة بعدمرتبةالحق‌سبحانه هوكل‌الاشياء فانظر الى كثرة انواع‌الثوابت والسيارات‌والعناصر البسيطة والمركبات و طبايعها و نفوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى‌كثرة السنتها و لغاتها ففى‌العقل جميع هذه بنحوالرتق واللف و يمكن بيان النكتةبوجه كلى ان‌الافلاك والعناصر عوالم‌عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطايف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسرّ والخفى والاخفى و كل من هذه مظهر للألف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من اللطايف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شيء فيه معنى كل شيء كان فى كل منها كلها ولاعرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبحه

قوله (ص١٥٤، س١٤) : «فى عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبيه موجودة بوجود الله لا بايجاده ببقاء الله لا ببقائه واحكام الوجوب عليها غالبة واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأنى فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص١٥٤، س١٥) : «وربما يسميها المثل الالهيه»

وجه التسميه امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والآخر انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشتركان فى الماهية ولازمها و لمافوقها ايضاً من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص١٥٥، س١) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضيّه المنفصله فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيّال و كذا فى الوضع والاين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول و عن الثور بثور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من‌الله تعالى و عن‌الديكة بديكة تحت‌العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطبيعة في‌الصياح و نحو ذلك و الى‌هذه‌الثابتات من افرادالانواع يشير كلام‌ـ المولوى :

قرنها بر قرنها رفت اى همام واين معانى بر قرار و بر دوام

والاكثر فى كلمات‌العرفاء اطلاق ارباب‌الانواع على اسماءالله تعالى .

قوله (ص١٥٥، س٤) : «واياها يتلقى‌العقل»

اى ينال‌العقل المثل‌النورية حين ادراكه للكليات‌العقلية كما مرفى‌مبحث‌الوجود الذهنى ان ادراك‌الكليات مشاهدة النفس‌ارباب‌الانواع التى فى عالم‌الابداع ولكن عن بُعد .

قوله (ص١٥٥، س٥) : «وجعلوا‌العلوم والبراهين ....»

اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من‌الحدود والروسوم والتصديقية من البراهين والادلّة تؤم نحو هذه و تناولهافالحدود والرسوم لنيل‌ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيل‌متفاوته فهذه كانوار تنير ذوات‌الافراد‌ـ الطبيعيّة والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم‌يعلم شىء اذالجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً اذالمبادى‌الكلية انما تقام على‌الكلى لا على‌الجزئى وعلى الامرالدائم لاعلى‌الامر الدائر الزائل فلولاها لصعب‌الامر باستعلام كل جزئى اى ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص١٥٥، س١٠) : «فان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى‌واحداً» الى‌قوله: «فهو اذن‌المعنى‌المعقول

المفارق.....»

قوله (ص١٥٥، س١٤) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلى الطبيعى الصادق عليهما» و يمكن ان يقـال مـناط الحمل جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامه بنحواتم و ابسط و حكاية هذه الوجودات ذلك بنحو الضعف والتفرقه- فهذا مثل ان يقال الشمس هى الاشعة للسنخية لكن بلا تجاف عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ماقال : ان جهه- الاتحاد على ما قال هى الكلى الطبيعى و على ما قلنا هى الكلى العقلى ويرجـع الى ما يقول فى بيان الكلية قولـه مراده من المثل هو الصور العلمية القائمه- بذاته تعاله والصورة ماهية الشىء والتى هو بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية التى هى للاشياء ما هى عليه و حاق نفس الامر فصح ان هناك انساناً آخـر او سماء اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتمامها وقيامها بباطنى ذواتها قيامتها بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص١٥٦، س٩) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعيه- »

فقولهم ان فى معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيداً انسان كذلك القدر المشترك بين الاناسىّ انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلى الطبيعى موجود و قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجرد فى المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الداثـر الزائل اشخاصه .

قوله (ص١٥٦، س١١، ١٢) : «بناء على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم انهم لما راو انالماهيّة المطلقة موجودة تفوّهو : «بانالماهيةالمجردة موجودة» ايالمجردةعنالمادة و لواحقها لاالمجردة عن جميع ماعداها فانها محال ولما رأوا وحدتهاالنوعية و تجردها فی مرتبة ذاتها تفوّهوا بالوحدة الشخصيه- والتجرد الواقعی حيثقالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم يفرقوا بينالبقاء النوعی والبقاءالعددی فرأو انالنوع محفوظ بتعاقبالاشخاص و تفوّهوا بانهيدالفردالمجرد وظنی انالشيخاراد انالنوعالطبيعی باعتبار وجهه الىالله حكمه حكمالحركة التوسطية والآنالسيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه، حكمالحركه-القطعيّة والزمان فهوبالاعتبارالاول مثال نورى الهی و معلوم انالحركة التوسطيه- ليست وحدتها بالعموم ولابقائهابالنوع فكذا مافی حكمها [1] فتأويله [و تأويل] السيدالمحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجودالماهياتالمجردة» متفرع علىعدمالتفرقة فیالمقامات الثّلاث .

قوله (ص١٥٨) ، س٢) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظر، لأنّهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع وانالعرض هناك فیمقام- المعروض ، والمعروض فی مقامالعرض ، والالزمالقوة والفقد والموجودات هناك تامات و كذاالنظر فی قوله : «و مواد وصور» فانالمادة من خاصية هذهالنشأة

١- فیاكثرالنسخ كما فی هذهالنسخة : فتاويله و تاويلهالسيدالمحققالداماد . والظاهر فتأويله و تأويل- السيدالداماد .. عبارةالتعليقة لا تلائمالقواعد .

الهيولانيّة واذا قيل : ان موجودات نشأةفى نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيولها والالاتّحدتالنشآت وانما قال وان يوجدهناك علمالنجوم مثلاً لانالعلم موضوعات و محمولات فاذا تحققالموضوعات واعراضها هناك تحققالعلم اذا تحققت بوجودهاالرابطى لعقولنا .

قوله (ص١٥٨، س١٥) : «وانما توجد فىالعقل»

اىالماهية المجردة عنالمادّة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة المقابلة للمطلقة فى مباحثالماهيّة فهى لا توجد فىالعقل ايضاً لانها مجردة عن الوجودالعقلى ايضاً و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامهاالجسميّة امهى امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية من كلامشيخالمتأله [١] لان من وجوه استدلاله قاعدة امكانالاشراف كما سيجيء والمشهور عندالمعتبرين لهذهالقاعدة اشتراك اتحادماهيةالاشرف والاخس حتى يلزم منامكانالاخس امكانالاشرف اذالموادّ الثلاث من لوازمالماهيات، فيجب انيكون جميع افرادالماهية ممكنةً لو امكن فرد منها و واجبه لو وجب و ممتنعه لو امتنع فلوكان من نوعين لم يجرالقاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعلّ عدم صدورالاشرف قبل الاخسّ لامتناعه وقد نقلالمصنف (قدس سره) هذاالشرط عنهم فى اواخر الاهيات منالاسفار [٢] .

١ـ والحقمعالحكيمالمحشى لانشرائط اجراء قاعدةامكانالاشرف اتحادالنوعى لا سيما على طريقة الشيخ المتاله القائل باصالةالماهية .

٢ـ الهياتالاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٦٦ ، تنبيه عرشى: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فى جريانها شرطان : احدهما استعمالها فى متحدالماهية للشريف والخسيس دون غيره والثانى استعمالها فى مافوقالكون والابداعيات لاالماديات .

قوله (ص١٥٩، س٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوته- بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهريّة- و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعات له فى وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه فى وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التى فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهى عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقى لايقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص١٥٩، س٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليباً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولى؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد[1] بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالعقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة(لا على نحو التكثر التى فى الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد، لانه بناءاً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر فى فرده وتكثر الفردى انما هو من ناحية المادة او الجهات المتكثرة فى الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة فى ما نحن بصدد بيانه واما بناءاً على عدم اللحاظ التكثر فى العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من سنخ الماهية ولا تتصف بالمعنى النوعى والجنسى فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص١٥٩، س٨، ٩) : «واما خامساً فلنهور تعدد هذه الاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل السيد المحقق الداماد (قدس سره): بان كلاً من الانواع الطبيعية مأخوذة هكذا اى متدلية بالمبادى العاليه و متعلقه معها بمبدء المبادى جل سلطانه انما هى مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى القاعدة بنحو ابسط واعلى و مرتبة الوحدة فى الكثرة لها لا مرتبة الكثرة فى الوحدة لها . فكلما افاده السيد (قدس سره) من: «ان الموجودات العينية بما هى[1] واقعة فى وعاء الدهر لها البقاء الدهر لا الزمانى والوحدة الحقيقيه و انها المسلوب عنها احكام المادة» و امثال ذلك مقبولة لان السنخية معتبرة بين المبدء والاثر فاثر الكلى كلى و اثر الواحد وحدة جمعيّة واحد وحدة تناسبه فالافراد مأخوذة بشراشراها مجتمعة فى وعاء الدهر لا متعاقبة كما فى سلسلة الزمان ظلال المثال النورى و رقيقة الحقيقه بل رقيقه الحقيقه والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل المطلق ولكن لا يسمننا و لايغنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره ووحدته فى كثرة وتجليه فى رقايقه فله مقام تنزه و مرتبة جمع اوجمع جمع و مقام كثرة فى وحدة والمثل فى ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرّد و معراة بلاتعريَة معرٍّ لا انها منسحب عليها حكم المجرد ومسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن وعائها اوانى الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فان اوعية وجودها اعالى الدهر واما ما ذكره المصنف (قدس سره) هنا فى الدفع من ظهور التعدد وكذا فى الاسفار[2] فالسيد (قدس سره) ينادى بانها بما هى

١ـ قبسات ط ع ١٣١٣ هـ ق ص٢٢١ .

٢ـ جلد اول ط ح ١٢٨٢ هـ ق ص

مضافة الى المبدء الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادى العاليه كالآن كما ان الامكنه والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطه والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعيه قد مضى فتذكر [1] .

قوله (ص١٥٩، س١٩) : «ومبدء تغيرها و تقومها هى الطبيعة»

كما انها مبدء الحركة الأينيه و غيرها كذلك مبدء حركة الهيولى فى الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالمادة هى الهيولى لقوله: بقى الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص١٦٠، س١) : «والحركة والزمان»

الى قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اوردته عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتى للحركة العرضية والذاتى لا يعلل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات انتهت الذاتية فى التجدد الى الطبيعة الجوهريه اذ الاعراض فى ذواتها وتجددها تابعة محضة .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبى و تجدد الشىء بما هو تجدد الشىء ليس بشىء حتى يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال: انه متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالمتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص١٦٠، س٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك.....»

فكما انه يقال لكل متحرك فلكى لا بد من محرك عقلى كذلك لكل متحرك هو

١- وقد قرر فى مقره: ان الموجودات المادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شىء امراً مجردا صرفا وبالنسبة الى امر آخر مادى صرف والمادى مادى ابداً والمجرد مجرد ازلا والشىء لا يخرج عما هو عليه وان ربنا جعل لكل شىء قدرا .

كل طبيعة فى الانواع البسيطة والمركّبة محرك عقلى لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطى الحركة كمحرك الصورة الجسميّة ومحرك يعطى الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقى اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلى و لنا ايضاً استدلال عليها من باب المحرك الغائى بان يقال للطبايع والنفوس مطلقاً غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعانى والنفوس التى مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نورى الهى و هو من العقول التى فى الطبقة المتكافئة و هذه حشرها [١] .

قوله (١٦٠، س١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

ا ى كما ان الصور النوعيّة التى يقول بها المشائيه صورها المقارنه كذلك المثل النورية صورها النوعيّة المفارقة فالاشراقيه وان لم يقولوا بالصور النوعيه الجوهريه المفارقه لأنها عندهم اعراض لكنّهم يقولون بالصور النوعيّة الجوهريه المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولى جنسيه» اى ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عدديّة و هى قابل شخصى ولو كانت وحدتها جنسيّة والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية فى الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١ـ ولقائل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله فى الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة فى العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الخلق الاول ذا ماهية نوعية والحال انه يجب رجوع الخلايق الى الحق المطلق فى القيامة الكبرى .

فی‌الفصل والوصل و فی‌الانقلاب الم تسمع‌قولهم: ان‌الواحد بالعدد الّذی‌هوالمفارق مع واحد بالعموم‌الذی هو صـورة «مّا»علّة الواحد بالعدد الّذی هوالهیولی ولا بأس بکون‌الواحد بالعموم علّة- لواحد بالعدد لانه شریك‌الـعلّة والعله- الفاعلیّة- الحقیقیه- هی‌المفارق و هو واحد بالعدد ١

قوله (ص١٦٠، س١٦) : «فالطبیعة ینتظم ذاتها من‌جوهر ثابت عقلانی....»

مثاله کما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموّج متـلاطِم فهذه‌النورالّذی فی‌القاعدة متموج او کالشمس الثـابتة فی‌السماء المتصل شعاعه- بذلك‌الماء و یتحرك‌الشعاع ، و یتغیر عکسهابحیث لایبقی من‌شکلها رسم‌فهذه‌الطبیعة النوعیّة کالشعاع الذی فی‌القاعدة والمثال‌النوری الالهی کنقطة الـرأس الراسمة- لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه او کالشمس‌الثّابتة فی‌السماء .

قوله (ص١٦٠، س٢٠): «شیئاً محسوسا»

ای بالعرض و هنا انسانان آخران احدهماالانسان‌المحسوس بالذات والآخر المـثالی .

قوله : «او فی‌الخارج» ان قلت : لا یلزم‌المثل من مجرد الوجود فی‌الخارج اذ لعل ذلك بقیامـه بالعقل‌الفعال شهود والنفس ایاه فیه .

قلت : لو کان قائماً بالعقل الفعال یلزم عرضیة الجوهر، ایضاً مع ان انتقاش‌ـ المبادی بصور ماتحتها یلزم منه انفعال‌العالی عن‌السافل و فیضان‌الصور علیها ممـا فوقها یؤدّی الی‌الکثرة فی‌الذات الاحدیة‌تعالی عن ذلك فبقی ان یکون‌الصور قائمة بذواتها .

١- بناءا علی‌التترکیب‌الانضمامی بین‌المادة والصورة ان‌المادة بوجودهاالمنخاز عن‌الصورة مع اعتبارالمجرد علة للهیولی وماذکره ره.. یناسب مسلك‌المؤلف‌العلامة

قوله (ص١٦٣، س١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادّة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوّة اعنى الجسم الخامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوّة و محلها فلا تؤثر فى مادّة نفسها والا لكانت غنيّة عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلا «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوّة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادّة غيرها لان القرب او المحاذاة او المقابلة اوما فى حكمها يجعل مادّة المنفعل كالمتحدة بمادّة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوّة فلا تحاد مابينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادّة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف وايجاد القوّة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادّة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندى ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للآثار فاعلا الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوّة والاستعداد و ان سئلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و برى مما بالقوّة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها العقول العرضيّة ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوّة و محوضة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص١٦٣، س١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....»

لئلا يلزم ابطال القوى والطبايع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازله من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتهـا . و ثانيها : انالفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع والقوى اولاً ثم على الآثـار ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذاالقدر .

قوله (ص١٦٣، س١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذى لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقى بعد مابين انالتفاوت بالأشد والأضعف والغنى والفقر غير قادح فى التـماثل فى الحقيقة المشككة بذكر القاعدة السابقة من ان شيئية النوع بفصله الاخير خاصة فكما انّ الفرد الجبروتى من كل شىء بسيط كذلك الفرد الناسوتى لانه الفصل خاصة والفصول والاجناس الاخرى مضمّنة فيه بنحو اتم وابسط لأنه جامع لوجودها و فعليّتها و كمالها وان كان وجـودالجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كـما انه لا جسميّة ولا نمو ولا نحوهما فى الجبروتى كـذلك لا عبرة بها و بموادهـا بما هى طبيعيات فى الناسوتى .

قوله (ص١٦٤، س٣) : «فكذاالمادة»

اى كما انالهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حامله للحقيـقه لا انها جزؤها .

قوله (ص١٦٤، س٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادى وجودها الأنطوائى فى الصورة الكماليّة الاخيـرة فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشىء عقـلاً

من‌باب ضرورة ثبوت‌الشيء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت‌الكثرة ولو فى صراط حركة مادة نفس‌الصورة فاللازم متأخر فى‌الوجود ولكن فى‌الوجود الّذى هو مرتبة من‌وجودها و مقامها‌المعبر عنه بالوحدة‌فى‌الكثرة فهى حينئذ فروعها و شئونها و فنونها ، بل‌اللاتى فى‌المواد المتشتتة‌الاخرى اظلّتها و موادها مرئى لها و بالجملة لها فى‌المركب حصول تعاقبى قبل حصول‌المبدء الفصل‌الاخير وحصول‌معه وحصول فيه فالاول بنحو‌الاعداد والشرطية لاالشطرية والثانى بنحو‌الفرعية والخادمية وهما الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) والثالث بنحو‌الانطواء بلا تكثر و اشارالى الثالث بانه‌المبدء الفياض لفروعها فان‌الاصل جامع لفعليات الفروع و لهذا لا بأس بفقدانها بنحو‌التكثر والتشتت .

قوله (ص١٦٤، س٦) : «وكما ان‌الصورة‌الطبيعية.....»

كالنفس النباتية والحيوانية والنفس‌الانسانية بما هى نفس فانها اصول والقوى فروع و مواد القوى فروع الفروع فكذلك هذه‌الاصول فروع للمثل والابدان فروع‌الفروع .

قوله (١٦٤، س٨) : «وكذلك تلك‌الفصول.....»

اى التى قلنا : انها شرايط و فروع بالنسبة الى‌الفصل‌الاخير للنوع الاخير كانت مقومات وكمالات اولى فى انواع اخرى اصنام لاصحابها ولكن فى‌النوع الاخير رُوّاد و خُدّام .

قوله : «كنسبة‌الاصنام الى‌الاصنام » فكما ان صنمه هيكل التوحيد و رتق كل‌الانواع‌الطبيعية و لف‌الاصنام‌المنتشرة و هى مقاماته الفرقية و نشره و فتقه و

ظله بل فضالته كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل‌العقول المتكافئة و رتق‌ـ الانوار القاهرة و تلك‌الاصحاب شئونـه‌و تجلياته و تفصيله .

هم ز جمله بيش و هم بيش‌از همه جمله‌ازخود ديده وخويش‌از همه

قوله (١٦٥، س١٢) : «فالجواب عنه ان نسبة هذاالحس ....»

هذا جواب مجمل تفصيله : ان‌الحس هناك ليس انفعالاً لانـه ليس بالقوىـ الانفعاليّة الهيولانيّة الخاليه في ذاتها عن‌الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع تحصل لموادها مع مواد القوى بل للعقل‌المفارق علم حضورى بالموجودات و من جملة‌الموجودات الحاضرة لديه‌المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدهما بنحوالانطواء اذ كل بسيط فهو كل‌الوجودات التى دونه فهو احساسه قبل ايجادها، وثانيهما : بنحو حضورالمعلول عند علته‌المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها وعلى اىّ‌التقديرين والاحساسين لاانفعال‌اذ لا يستفيد شيئاً من‌الغير ولا يستكمل اذ لاقبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة‌الى‌اللازم فكيف الى‌المنطوى والمضمّن بنحو اعلى و اتم و هذا ما قال‌الشيخ‌الاشراقى (قدس‌سره) : «علم‌الواجب[1] يرجع‌الى بصره وبصره يرجع‌الى‌علمه» فهكذا اعلم احساس هؤلاء العـقول لأنهم متخلّقون باخلاق‌الله بل‌انهم عالمون بعالميّته و يصيرون سميعون‌ببصره و سمعـه .

قوله (ص١٦٥، س١٨) : «وكان رسول‌الله صلى‌الله عليه‌وآله ، بهذه‌الحواس....»

وهذا من‌الكشف‌الصورى و ذلك لانه اذا تجلى الحق‌تعالى على‌العبد باسمـه «السميع‌البصير» يسمع ما لا يسمع‌الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احسّ مالا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلى‌اسمه المدرك المنطوى فيه معنى «الشّم»

١- شرح حكمة‌الاشراق طبعة‌الحجرية ١٣١٥ هـ ق ص٣٦٣ الى ٣٦٥ .

و «الذوق» و «اللّمس» و لما كان رسول‌الله «صلى‌الله عليه و آله» جامعاً للنشئآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعةمتصلةبمشاعره المثاليّه و هى بمداركه‌العقليه الجبروتية و خرجت الجميع من‌القوة الى‌الفعل فيدرك فى‌النقطة بمشاعره رقايق الحقيقه و صور‌المعانى امور غيبية و موجودات قوية قويمه خارجيه بنحو‌الجزئية والمحسوسة ولكنّ كلها «هوَر قليائيّة»نوريه لا هيولانيه ظلمانيه هذا ظواهر هذه‌الاحاديث واماتأويلها فالاطعام والسقى‌تعليم الله المعارف والخواطر الربانيه و مشهود جماله و جلاله و «نفس‌الرحمان»هو‌الوجود‌المنبسط ولاتصاله «صلى‌الله‌عليه وآله» به يسمى بـ: الحقيقه‌المحمديّة واليمن عالم‌العقل والارض‌المطوى له ارض القوابل والماهيات مطويّة فى نظر شهوده‌والصور مطويّةفى‌المعنى‌المشهود له‌والبرد «برداليقين» والطمأنينه «الا بذكرالله [٢] تطمئنّ‌القلوب» واطيط‌السماءحنينها من العشق واستهلاكها فى‌الانوار الاسفهبديّة‌والانوارالقاهرة و انينها من حمل اعباء العباد والعشّاق من «الصافات صفّاً والمدبّرات[١] امراً» على كاهلها .

قوله (ص١٦٦، ٢، ٣، ٤) : « ز ويت لى‌الارض .....»

بالزاءالمعجمه من «زواه» ، «زوياً» كطواه وزناً و معنىً و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اى «اجمعه» و «اطواه» وفى حديث آخر «ان‌المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلدة فى‌النار» اى‌ينضجر و ينقبض .

قوله (ص١٦٧، س٥) : «وقال ايضاً : ان هذه‌الحسايس عقول ضعيفة .....»

لان‌النفوس تنزّلات العقول والعقول تحولات‌النفوس و على مذهب المصنف

٢ـ سورة ١٣ ، آية ١٢٨ ١ـ سورة‌الصافات ، آية ١

٢ـ اثولوجيا للشيخ‌اليونانى المطبوع فى حاشية قبسات ١٣١٣ هـ ق ص٢٨٢ .

(قدس سره) من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسّة عاقله ضعيفه والمحسوسات معقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شيء واحد، هو النفس الناطقة ولا يقال في المشهور لها معقولات لان المعقول يطلق على مدركاتها الكليّة والمحسوس على مدركاتها الجزئيّة للتفرقة لا انها ليست حسّاسا لها العقل و ايضاً انما كانت تلك العقول المفارقة والمثل النوريّة حسايس قويّة لأن علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص١٦٧، س١١، ٣٢) : «واما على رأي المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقوّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضيّة لجواز احتياجها اليها في التنوع والعرض هو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع جميعاً عن ذلك الحال و لذا قال المشائون بجوهريّة الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول الشيخ في الاهيات الشفاء : «الموجود على قسمين احدهما الموجود[1] في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتّة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص١٦٨، س٥) : «ولان هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة .....»

ربما يمنع: كون الاحكام والاتقان في الفعل دليلاً[2] على علم الفاعل فان في الطبايع ايضاً عجايب كما ترى في النخل ومسدساته وفي العنكبوت ومثلثاته وفي النبات وغرايب

١- الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش طهاهره ١٣٨٠ هـ ق ج١ ص٥٧ .

٢- والعجب من الحكيم المحشي كيف غفل عن المعنى الذى ذهب اليه اهل التخصيل: ان الاتقان في الفعل

صنعاته و فی‌المعدن و عجایب سماته و فی‌صنوبریّة شکل‌السراج و کرویّة القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص١٦٨، س١٧) : «الوجه‌الثانی انك اذا تأملت .....»

لیس مراده نفی‌الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغایة والدوام بل مع‌المساواة فی النوعیّة بین‌المصدر والصادر فنقول : انحفاظ‌الصورة النوعیة المشترکة بین افراد نوع لو لم یکن بمثال نوری یقتضی هذه‌الصورة فی اصنامه کان کالصورة الشخصیّة الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادّة و اعدادلواحقها حیث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا یقع الا مرّة کما یقال: لا تکرار فی‌التجلی:فکل شیء مظهر اسم لیس کمثله شیء فکما یحصل من‌الصّنف ، صنف آخر کالأبیض من‌الأسود والذّکی‌من‌الغبی ومن‌الصورة‌الشخصیّة صورة شخصیّة اخری تخالفها کل ذلك بالمادة و لواحقها امکن ان یحصّل من‌الانسان غیرالانسان و من‌البرّ غیرالبر لولا انحفاظ صورة‌النوع من حیث هو بذلك‌المثال‌النوری الذی هذه‌ظلّه و من اجل لحوق صور شخصیّة باستعداد موادّ بالنوع بلا اقتضاء و حصوصیّة من قبله کلها غرایب و عجایب منه یقال لعالم‌الحرکات دارالاتفاقات حتی انّه‌یتفوّه به‌الالهی والمتألّه من‌الحکماء .

فان‌قیل: لایلزم‌من‌نفی‌الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع‌الله تعالی «ولن تجد لسنّة الله تبدیلاً» .

←

دلیل علی علم‌الفاعل . والفاعل الاصلی هوالحق والعجائب‌الموجودة فی‌الطبایع کالنخل و مسدساته ..... ترجع الی وجودالنظام التام الموجود فی‌المبدءالاعلی ٥ـ وان‌الحق لا یتجلی فی صورة مرتین، ١ـ سورة ٣٣، آیة٦١، سنة‌الله فی‌الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنة‌الله تبدیلا ، سورة ٣٥، آیة ٤٢ ، فلن تجد لسنة‌الله تبدیلا ، فلن تجد لسنة‌الله تحویلا ، س٤٨، ی ٢٢ : سنة‌الله قد خلت من قبل و لن تجد لسنة‌الله تبدیلا .

قلنا : انه تعالی واحد بسیط و هذهالانواع کثیرة و «الواحد لا یصدر عنه الاّ الواحد» و ایضاً «العالی لا یلتفت الیالسافل[1]» .

ان قیل : لم لا یجوز استنادها الیالعقلالفعال وجهاته کما یقولالمشائون .

قلنا : اولاً لیس فیه جهات تفی بهذهالکثرة الوافرة التی فی انواع المعدن والنبات والحیوان و ثانیاً انالجهات التی فیه اعتباریّة عندالشیخالالهی غیر معتبرة ولا مماثلة بین جهاتالصدور والصوادر ولا یخفی انه یستنبط من هذاالوجه کالثالث التماثلبینالارباب والاصنام علی ماقررناه.

قوله (ص١٦٩، س١٠) : «اذ یکفی لما ذکره تصوراتالافلاک...»

اقول: لا یکفی عندالشیخ؛ لان تلکالتصورات اعراض و هذهالانواع جواهر وکلیاتالجواهر وان کانت جوهر بالحمل الاولی لکن اعراض بالحمل الشایع و ایضاً کل له مقام معلوم و مبقی هذهالانواع لا بدّ ان یکون ذاعنایة بها .

قوله (ص١٦٩، س١٣، ١٤) : «و برهانه مذکور فی کتب هذاالشیخ»

وقد ذکره فی الاهیات الاسفار[2] و ملخصه «انه اما ان لا یعلم الواجب تعالی ذلکالممکن الاشرف او یعلمه ولیس قادرأعلیه او قادر ولکن یرجح المرجوح تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً او یوجده معالممکنالأخس و ذلک صدور الکثیر عنالواحد او بعده به و ذلک تعلیلالاقوی بالاضعفاولا یوجد اصلاً لانه یستدعی جهة اشرف مما علیه نورالانوار و هذه کلها باطلایضاً فیجب ان یوجد منه قبلالاخس و هو المطلوب» .

١- ولا یستکمل به ....

٢- الاسفارالاربعة الهیات ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٦٦ .

قوله (ص١٧٠، س٤) : «ولا تظنن انهم يقولون ....»

مقصودالشيخ التنزه عن‌الجسمية الطبيعية و عن‌الماديه و كذاالكلام فى قوله : فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام‌المصنف(قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و ميدان السلب واسع ولم يشبع‌الكلام فى‌الاثبات ولم يحقق مع شموخ‌المقام وصعوبة المرام انه كيف جسمية يده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و يحفظ تجرده بخلاف‌المصنف (قدس سره)فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول يثبتها مثل اصالةالوجود و تشكيكه والحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين‌النفس والعقل الى غير هذه من‌القواعد التى يثبت‌المماثلةفضلاً عن‌المثالية‌فجسميته باعتبار وجدانه وجودالجسم والنمو و نحوهما وصدق‌الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه وان‌لم يصدق بالمعنى الّذى هو مادة و قدرته يده‌الباطشة و رجله‌الماشية وبصره وسمعه و غيرهما علمه‌الحضورى هذا كله‌ليس من باب «خذالغايات ودع المبادى» بل من باب الجمع بينهما اذالالفاظ مدلولهاالقدرالمشترك فاليد مثلاً ما به يبطش و يبسط و يقبض سواء كان جارحةً طبيعيّةاو مثاليّةً او قوة محركةً او قدرة عقليّة او الهية فصاحب‌النوع لغنائه مكتف بذاته‌عن‌القوى والاعضاء بل هو كل‌القوى بنحو اتمّ و اعلى .

قوله (ص١٧٠، س٩) : «بل يقولون ان‌كل ما يستقل من‌الانواع‌الجسمانية»

فخرج‌العرض بما هو عرض والجنس‌والاجزاء الخارجيّة فليس‌هناك رب‌للعرض وللجنس ولا لليد والرجل بل‌هما وامثالهماجزاء لمادّة الشى او اجزاء كمالها كما مر[1]

١ـ كما صرح به‌الشيخ‌الاشراق فى‌الحكمة‌الاشراق ١٣١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٣ و اجاب عن‌الاشكالات‌التى اوردها الشيخ‌الرئيس فى‌الشفاء على‌الافلاطون .

قوله (ص١٧٠، س٣٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهيّة لا جوهرى المادة ولهذا لم يجوّز الاكثر التعريف بالاجزاء الخارجيّة ، فاليد مثلاً جزء المادّة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى مابه الشيء بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله : «اما برازخ او هيئآت ظلمانيّة» صفة لهما كما بعده اذ النور عندهم يجيئى اطلاقه الى الاشعّة الحسيه ولا يطلق على الاجسام و هيئتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعى [1] .

قوله (ص١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون الايزد بدلاً او بيانا لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لاميّة والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنميّة فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٣، ١٤) : «من حيوة هذه النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شيء لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص واخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحى هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتى [2] و اهل العلم احياء» .

١- لانه قابل للنور الحسى والفسق التام عبارة الهيئات لايقبل النور .

٢- والقائل على بن ابيطالب القيروانى .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم كقوله صلى الله عليه وآله: «انا افصح الناس بيدانى من قريش» .

قوله : «لانه ابدع من المبدع الاول التام.....» هذا مناط الجواب اى المبدع الاول بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو اعلى و له الوحدة الحقة الحقيقية والعالم الاعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضاً كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقة ولكن ظلية .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عددية كالحرارة الواحدة المحدودة .

قوله (ص١٧٣، س١٩) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية بنحو الجزئية والآخر: مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهرى او عرضى و بالجملة الوجود والماهية بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتأدى اليه الصور من المشاعر الظاهرة او من الباطن فعند ما يبصر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ اصواتاً و فى هذا الوقت فى ذوقه طعم وفى لمسه حر او برد كان هنا وجود واحد فيه بوحدته جميع هذه الكيفيات فان الاشياء تحصل بانفسها فى المدارك و لمّا كانت الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخارى الكبدى الحالى عن هذه .

واما هذا الروح الدماغى بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو»ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما فی‌ـ المواد اذ هی فيها بنحوالمحدودية والدثور والغيبة والماديه وفی‌العقل‌البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنو ريه والحضور وكمال‌التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاً منها قائم عليحدّة و هوالمثال عندهم لعلم‌الحق‌تعالى اذالوجودكلماكان‌اشمل واجمع كان انارته و اظهاره الماهيات اكثر «يدالله‌مع‌الجماعة» .

قوله (ص١٧٤، س٤) : «واصناف‌الايقاع»

ای‌النغمات و منه قول‌الحافظ (قدس‌سره) :

« دهان گشوده شقايق چه مردم ايقـاع »

قوله (ص١٧٥، س٩) : «و ذلك ان فی‌النبات كلمة»

المراد بالكلمات فی كلمات‌المعلم‌المبادی[1] الفعالة مفارقة كانت او مقارنه فيشـ مل مثل‌الصورالنوعيّه و النفوس النباتيةواطلاق‌الكلمات علی‌الوجودات ليس‌بعزيز فی‌كتب‌المصنف (قدس‌سره) ويوافقه مافی‌الكتاب الالهی و احاديث‌الائمّة عليهمـ السلام مثل اطلاق‌الكلمة على عيسى عليه‌السلام فی قوله تعالى : «وكلمة منه اسمه[2] المسيح» و مثل قوله تعالى: «قل لو كان‌البحر مداداً لكلمات[3] ربی الآية» و مثل نحن‌الكلمات التامات و ذلك لاِعرابهاعما فی‌الضمير المكنون و لكونها مؤثـرات والكلم هوالجرح والتأثيـر .

١ـ اثولوجيا للشيخ‌اليونانی المطبوع فی حاشيةالقبسات ١٣١٣ ص٢٤٤ ميمر ثامن ص٢٧٠ ، ميمر ثامن ، ميمر عاشر ص٣١٣، ٣١٤، ٣١٥ (لان فی‌النبات كلـمةفاعلة محمولة ، جميع‌الكلمات‌النباتی..... فی اثولوجيا اطلاق‌الكلمة على‌الحقائق المتاصلة كثيرالـدور على‌لسان‌الشيخ‌اليونانی «قده» .

٢ـ س ١٤، ی ٢٩ ٣ـ س ١٨ ، ی ١٠٩ .

قوله (ص١٧٥، س١٣) : «و ثالث ان عدالنبات»

الّذى فى علـم المثال .

قوله (ص١٧٥، س١٦) : «فما هناك اكـرم»

اى انها وان كانت كريمةالاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لايليق بعـالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» اى ابدع العقل الاول و فى كثير من النسخ وابدع العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل الكلى من مبدعية العالم ووحدته لانه جهةوحدة لكونه فصله الحقيقى و صورتـه و غايته و لان صدورالعالم بالترتيب السببى والمسببى المؤدى الى الوحـدة و بالجملة هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدتـه .

قوله (ص١٧٦، س٣) : «والا لكانا شيئا واحداً»

يترائى ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علـة والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوى وحدانيتها بل وجودهما بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتهما ووجودهما اذالاثنينية باقية ولولاجل الماهيه فى العقل و عدمها فى الواجب تعالى و ينادى كلام المعلم بعد اسطُر بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مرّ : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فى المُبدِع والمبدَع كيف يحصـل الماهية حتى يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والآخر بعَدمها .

قوله (ص١٧٦، س٥،٦) : «فلا اقل من ان یکون اثنین»

ای بالاعتبار و هما ماهیة و وجوده لان کل ممکن زوج ترکیبی و کل واحد من ذینك الاثنین یتکثر اذالوجود له وجه الی الله تعالی و وجه الی الماهیة والماهیة لها حیثیة التنور بنورالوجود و حیثیة الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص١٧٦، س٧، ٨) : «وقد یوجد ثلاثین الاولین»

ای ماهیةالعقل الاول و وجوده حرکة هی امکانه الذاتی فان للممکن حرکة[1] من اللیس الی الایس و سکون هو وجوبه الغیری والمعلم یعبر کثیراً ما من هذین بهما علی سبیل التمثیل و فیهما عقل وحیوة ای معقولیة لان کل مجرد عاقل فیعقل ماهیة ووجوده کما هو المحقق عند شرح جهات الصدور[2] .

قوله : «غیر ان ذلك العقل لیس هو کعقل واحد منفرد» ای غیر ان ذلك العقل المبدع من المبدء لیس واحداً محدوداً بل فیه کل العقول الناطقة والغیر الناطقة وکل عقل جامع لفعلیات اصنامه و کمالاتها الاولی والثانیة فثبت فی عالم العقل حیوانات کریمة بنحو اکرم مما هاهنا .

قوله (ص١٧٦، س٩) : «علی قدر کثرة العقول»

لیس المراد جامعیة وجود کل عقل لان نسبة الارباب الی الارباب نسبة الاصنام ولیس جامعیة ارباب بسایط الاجسام کجامعیة ارباب مرکباتها ولا جامعیة ارباب المرکبات کجامعیة رب النوع الاخیر بل المراد انه لا حجاب فی المفارقات النوریة فکل

١- اطلاق الحرکة بالمعنی العام الوسیع علی الحق الاول ایضاً موجود فی مسفورات اهل السلوك قالوا ان الحق تحرك بالحرکة الغیبیة من مقام الاحدیة الی الواحدیة...

٢- ای جهات التی تصیر منشأ صدور الحقایق عن الحق والجهات المصححة لصدور الکثرات .

يشاهدالكل بحَسَبه و نظيره بوجه هاهناالعقول الصاعدة و قلوب ارباب العلم والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدَة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه السلام الى خاتم صلى‌الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد جانهای شيران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه وكذاالاشياء فيه و قوله : و اكثرمنها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواها بنحو ابسط و اعلى .

قوله (ص١٧٦، س١١) : «الثالث قد يجوز لجاعل.....»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگر پس ز هر ذره باو راه دگر

دل هر ذره را كه بشكافى آفتابيش در ميان بينى

قوله (ص١٧٧، س٣) : «فاجاب بان‌اختلاف‌الحيوة والعقول....»

هذه مسئلَة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات‌المواد حركاتهما يؤيد مذهب‌المصنف (قدس سره) ان‌النفوس جسمانية‌الحدوث و روحانية البقاءحيث انه عدّ حركات‌المواد حركات‌الصور والعقول فمادة طيبَة بمزاجها المعتدل يستدعى عقلاً اكمل و رويَّة اجود و مادة اخرى ليست‌كذلك ولهما ولامزجتها عرض‌عريض، وكذا يرادالحركات المختلفَة الفكريَّةالاختياريه الكسيبه للعقول الجزئيه فان «الطرق الى‌الله تعالى بعدد انفاس‌الخلايق» وقال على عليه‌السلام» : رأيت‌العقل عقلين *فمطبوع و مسموع* ولن‌ينفع‌مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف‌فنون

هاتين الحركتين على مراتب شتى اختلافات العقول يدل على ذلك مارواه يحيى بن ابان عن شهاب قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول : «لو علم الناس كيف خلق الله الخلق لم يلم احد" احداً فقلت : اصلحك الله تعالى و كيف؟ قال: فقال : ان الله تبارك و تعالى خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين جزء ثم جعل الاجزاء اعشاراً فجعل الجزء عشيرة" اعشار ثم قسم بين الخلق فجعل فى رجل عشر جزء و فى اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تامّاً و فى آخر جزء و عشر جزء اوعشرى جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب العشرين و كذلك صاحب العشرين لايكون مثل صاحب الثلاثة الاعشار و كذلك من تم له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس ان الله عزوجل خلق هذا العقل على هذا لم يلم احد" احداً» .

ويمكن التوفيق بين القول بالاختلاف فى العقول والقول بالتساوى بان الاختلاف باعتبار المرتبة اوالماهية والتساوى باعتبار الوجود و ان مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك والمصنف بيّن فى مرحلة العقل والمعقول من الاسفار[٢] جعل اختلاف حركات الحيوة والعقل عبارة عن اختلاف جهات الصدور و قد تكلمنا فى حواشينا هناك ومن شاء فلينظر .

قوله (ص١٧٧، س٥) : «قريب من العقول الاولى»

اى ارباب الانواع .

قوله : «ومنها ما هوثان كالعقل بالفعل» و ثالث كالعقل بالقوة والثانوية بالنسبة

١- مراده ان قسط الموجودات من الوجود و لوازمه من السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى قضاء الهى وتقدير حتمى مرجعه الى امر ذاتى والذاتى لا يعلل ولا يسئل عما يفعل و هذا غير مادامه الجبرية .

٢- سفر الاول من الاسفار ط ع ١٢٨٢ هـ ق مباحث العقل والمعقولات ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منها من صقعها و يفنى فيها لا حكم له على حياله .

قوله (ص١٧٧، س٧، ٦) : «فلذلك صار بعض العقول التى هاهنا الهية .....»

هذا نظير ما وقع فى حديث على عليه السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة نامية نباتية و حيوانية و ناطقة قدسية وكلية الهية [٣]» .

قوله (ص١٧٧، س٩، ١٠) : «ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان»

اى ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعى لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ماهو معقوله الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلى لاغير فالمعقول هو نفى معقولية الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولى فان كلاً من العقول العرضية يعلم مافوقه و يعلم ماليس علة ولا معلولاً له حصولياً اذ لاحجاب فى المفارقات كيف وكل يعلم مبدء المبادى والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل يعلم كلاً الا ان العلم اعم من الحضورى والحصولى والاكتناهى والوجهى والفعلى والانفعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.

قوله (ص٧٧، س١١) : «فالعقل الاول لايعقل.....»

اى الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لايعقل الجزئى الطبيعى من اصنامه بما هو

٣- والكميل هو ابن زياد النخعى الاشترى رض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هو الذى نقل عنه حديث الحقيقة التى شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انه عليه السلام صدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله رض.. بقوله ره.. : الست صاحب سرك .

جزئى طبيعى لانه ادون من ان يكون معقولاً له اذلا يصلح للمعقولية لكونه مغشيّ بعوارض غريبة بل العقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و فعلياتها عقلاً قبل وجودها و عقلاً مع وجودها ايضاً ولكن مع وجود كل اصنام النوع لان الوسيع علمه وسيع و فعله وسيع وهذا مراده بقوله : عقلاً نوعياً و حيوة نوعية. فقوله : لا عقل له . اى لا معقولية له بان لا يكون كلياً عقلياً وبالجملة صرفاً خالصا عن العوارض الغريبة .

قوله (ص١٧٧، س١٢) : «وكانت الحيوة الشخصية»

اى الحيوة الجزئية الطبيعيه التى هى احدى الرقايق لتلك الحقيقة العقليه حاملة لها لان الجزئى حامل الكلى بتمامه و كمالها اذ لا ابعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه حاملاً لبعض والجزئى الآخر منه حاملاً لبعض آخر و هذا فى المفاهيم كالمفهوم الكلى والخصة منه حيث يقال انّ التفاوت بين الكلى والحصة بالاعتبار فهكذا المتجلى وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجوداً مع الكلى الطبيعى بوجود واحد والعقل المجرد الانسانى متّصلاً بالعقل الفعال وروح القدس كذلك العقول الكائنة فى الحيوانات الصامتة و هى نفوسها ليست عادمة لعقولها و اربابها لانها مقوّماتها الوجوديّة و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحيوان. لان الانسان بعض الحيوان والحيوانات الصامتة بعض آخر منه

قوله (ص١٧٧، س١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين الكلى والحصّة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هو التجلى و بالكل هو المتجلى و هذا التعبير فى كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريدالدين العطار النيشابورى :

جزو کل شد ، چون فرو شد جان بجسم کس نسازد زین عجائب‌تر طلسم

و فی موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوی ازاوست جان ز کل نبود جدا، جزوی ازاوست

فیقول‌المعلم : کل تجلٍّ من تجلیات العقل الکلی هو لا یباین المتجلی لانّ التجلی ظهورالمتجلی، و ظهورالشیء لا یباین‌الشیء والا لم یکن ظهوراً له و لیس‌ـ التجلی جزءً مقداریاً ولا خارجیاً له حتی‌یغایره کما ان‌الحصة المصطلحة فی‌المفاهیم لایغایرالمفهوم ولیست جزءً و حصّةً لغویّةً له؛ بل هی نفسه ولا تزید علیه الا باضافة الی حصوصیه- خارجیه- منها والاضافه- بما هی اضافه- وان کانت داخله- فیها لکنها اعتباریّة لا ضمیمه- .

قوله (ص۱۷۷، س۱٦) : «هوالاشیاء کلها»

اماالاشیاء التی هی اصنام ذلك‌العقل فلاتّه علتها و کل مالها فوایدو عواید منها و هو جامعها واماالاشیاء التی هی‌اصنامها لأرباب اخری فلأنّ کل عقل مجرد و کل مجرد عاقل لذاته و لغیره ولا حجاب فی‌المفارقات و لهذا کلّها فی کلّها والکل فی‌الواحد والواحد منها هوالکل .

قوله (ص۱۷۷، س۱۷) : «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بیان لمعنی‌الفعلیة والقوّة التی یقابلها هی‌الوجود الانطوائی والکینونة‌ـ الاجمالیّه- الاندماجیّة والفعل والقوة بهذاالمعنی کثیرالورود فی‌کلام‌المعلم‌الاول.

قوله (ص۱۷۷، س۲۰) : «احتال‌العقل‌الکاین»

یشیر الی ان‌الفاعل للاعضاء هوالنفس ولکن بمعونة ربّ‌النوع فیقول: العقل والحیوة اذا کانا قویین کما فی‌الانسان ما احتاجا الی احداث‌الاعضاء القویّةفی‌البدن

اذ بالرويّة يقدرالانسان على جلب‌المنافع‌ودفع‌المضار بسهوله- كما ترى فى صنعة‌ـ الآلات والاسلحة المتفننه- واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحـداث‌الاعضاء القويّة كمـافى‌الحيوانات فان اسبابها و اسلحتهاطبيعيّة معها .

قوله (ص١٧٨، س٥): «فاجاب بانها تصيـر الى‌المكان الذى لم يفارقـه وهوالعـالم‌العقلى.....»

اى العقول‌العرضية والطبقة المتكافئه- فالنفس النباتيه- والنفس الحيوانية فى‌ـ الترقى و فى‌الحركة الاستكماليّه- الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن‌مادتهما‌اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق‌الوصول الى‌الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى لااستقلالى كحشرالانسان بمعنى ان حَشررب‌النوع‌الفرسى مثلاً الى‌الله اى الى‌اسمه السميع‌البصير حشر كل من افراد نوعه حين‌اتصال كل به و كذا كل صورة طبيـعيّة تتحول فى عالم‌المثال الى صورة برزخيّه-واخرويّة و بالجملة كل شىء يتصل‌بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى‌الى‌المعنى‌الكلى والصورة المشوبة‌الى‌الصرفة‌والكل يفنى فى‌اسماءالله «الاالى‌الله تصيرالامور[1]» و هذا هو معنى وصـول الحيوانات الى غاياتها و لها وصول آخر الى‌الغاية‌العظمى‌والبغية اعنى : «اسم‌الله‌الاعظم» و ذلـك بطريقين احدهما للحيوان الذى فى صراط‌الانسان فانه مأخوذاً بشـرط لا بهيمة و سبُع فانه اولاً جماد ثم صار نـباتاً حسناًثم حيوانا غير ناطق ثم حيوانا ناطقاً ثـم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيـوان المنفصل‌فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصـل الى صراط‌الانسان فى‌الزمان الغير المنقطع‌الطرفين فان فيض‌الله لا ينقـطع و سيبه لا

١- س ٤٢، ى ٥٣

يلبث و نوره لا يافل وجوده لا يمسك ولايجوز عليه‌الصمت فيدخل بـاب‌الابواب و جسدالفرس فرس طبيعى و نفسه فـرس‌ملكوتى كما ان جسدالانسان انسان بشرى ونفسه انسان ملكوتى و من هنا قيل :

از كمال قدرتش درعرصهٔ ملك قدم هرتف‌آتش خليلى هركف‌خاك‌آدمى

فى احوال ما يتوقف عليه‌النشئآت الثّانيـة و هوالنفس الناطقة اذ عليها و على قواها مدارها والنفس سفينه- «بسم‌الله مجراها و مرساها[٢]» .

٢- س ١١، ى ٤١

المشهد الثالث

قوله (ص١٧٩، س٧) : «المشهدالثالث وهو صدورالوجود عن‌الواجب‌الحق»

و بوجه آخر الابداع هوالتأييس بعداللیس المطلق والتكوين هوالتأييس بعد اللیس الغيرالساذج فان‌المكون لما كان مادياً و مادّةالشيء كانت موجودة قبله وهى جزء ذاته لم يكن قبل ايسه ليساً محضاً بخلاف‌المبدع و ايضاً الابداع هوالتأييس المطلق بخلاف‌التكوين لان‌الايسيّة فيه‌مشوبه بالليسية من حيث‌التفارق المكانى والسيلان‌الزمانى فى‌الاجسام الكاينة .

و بوجه آخر يثلّث القسمة و يقال‌كما هوالمشهور: الابداع ايجادالشيء غير مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبوقاً بهما والاختراع هوالمستعمل فى الافلاك بايجادالشيء مسبوقاً بالمادة دون المدّة و عكسه لايجوز، وان ثنيت الشيء كما فى‌التعريف الذى ذكره المصنف (قدس‌سره) .

قلت : الابداع ايجادالشيء غير مسبوق بالمدّة سواء كان مسبوقاً بالمادة ام لا والتكاين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث‌ايضاالشيء اما لا يوجد من شيء كالعقل الكلى او من شيء كالكاينات التى فى‌السلسلةالعرضيّة الزمانيه او كالنفوس من‌العقول او من لا شيء كالصورة من‌الهيولى، فان‌الهيولى و ان كانت شيئاً من‌الاشياء و ليست لا شيئاً محضاً ، لكن لما كانت قوّة صرفه و قوة الشيء ليست بشيء فهى ليست شيئاً فعلياً وان شئت ثنيت‌القسمة بلحاظ انهاشيء من‌الاشياء والقوّة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هوالمبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس سره) بالقابل هوالمادّة لانها القابل الواقعي لاالماهية لأنها القابل التعملي على ان العقول لا ماهية لها كما هوالتحقيق فان اريد بجهة القابليّة الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل الفلك في المبدع وان اريد بها مطلق قوة القابل الواقعي اعم من الهيولى الاولى و من الهيولى المجسمة دخل في المكوّن .

قوله (ص١٧٩، س١٠) : «والحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعدالحدوث لكونها باجزائها رابطة للحوادث بالقديم لأن علة كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ وشرط حادث ذلك الاصل القديم كالقدر المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص اى مجموع المُعد والمستعدّ الخاص و هو قطعة من الحركة القطعيّة الفلكيه المتبدله وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد ولاينقطع الفيض و يدوم سبب الجواد .

قوله (ص١٨٠ ، س١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانيّة الحدوث عنده (قدس سره) كان المراد بالابداع اما لمعنى اللغوى او معناه الاصطلاحى ولكن باعتبار باطنى ذاتها او ديمومتها الشخصيّة في الأبد .

قوله (ص١٨١، س٥) : «فجادت العناية لوجود عناصر اربعة .....»

لأن هذه الكيفيات اعراض لا بُدّ لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا مثلث الكيفية لمانعيه الضديه ولا مثنى الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة .

قوله (ص١٨١، س٧) : «حيث جعل كل‌متشاركين فى كيفية واحدة .....»

التشارك فى‌الكيفيه- الواحدة علّة ناقصة للتجاور لا عله- تامه- فلا يرد انه لو جعل‌النار والارض متجاورين كان‌التشارك‌متحققاً وذلك لان‌المراد التشارك المذكور مع عدم المانع و فى‌الارض والنار غاية‌الخلاف مانعة حيث ان‌النار خفيف مطلق والارض ثقيل مطلق وايضاً النار فى غاية‌اللطافة والارض فى غاية‌الكثافه- واما كون الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع‌الارض‌مع عدم‌التشارك فذلك بالقسر موجبه- الانشقاقات والوهاد الغايرة الواقعة فى‌الارض‌الموجبة لانحدارالماء اليها وانكشاف ربع منها تقريباً .

قوله (ص١٨١، س٩) : «وقد علمت....»

اى فى موضع آخر علمت ان‌الحركة‌المستقيمة اللازمه- من تراكيب العنصريات تدلّنا على وجودالسماء لان‌الحركة‌المستقيمه- من جهه- الى جهه- و محدّد الجهات- الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن‌العنصرية و صفاتها لتكون‌الجهتان متقابلتان‌احديهما فى‌غاية‌البعد عن‌الاخرى،فتكونان طبيعيتين‌ولايتأتى‌ذلك‌بالمخروطى اوالبيضى اوالشلجمى اوالمكعّب او غير ذلك اوالمستدير الجايز التخلل اوالتكاثف او غير ذلك اذالخطوط الواصله- من مراكزها الى اطرافها متخالفة فى‌الطول والقصر فلم يكن مافرض فوقاًحقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص١٨١، س٢١، ٢٢) : «لامتناع‌القول بالكمون»

هذا ناظر الى امكان‌الانقلاب والمحبّة والغلبة الى جوازالاستحاله- اى محبه- عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء صغار بمداخلتها عليه و هذا بازاءالقول بالفشو والنفوذالمشهور فى كتب القوم وهوالاظهر فى انكارالاستحالة ، فان هذاالقائل يقول تسخن الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار[1] من مسامات القدر و حواليه و فشوها فى الماء ولا تكيف هنا كما ان القول بالكمون والبروز انكارالانقلاب فى الصورالجوهريّة .

قوله (ص١٨١، س٢٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فى اوايل الكيفيات اى فى الكيفيات الفعلية والانفعالية التى هى اوائل الملموسات التى هى دلايل الكيفيات المحسوسات و هذا بناءً على نفى التضاد عن الجواهر والا فالتضاد فى نفس الصور لنفس الصور و مانعيّة التضاد عن قبول الحيوة لاجل انه موجب الفساد والعدم الذى هوشرمن الموت فان كل فساد وزوال فى عالم الطبيعة بطريان ضد على موضع ضد وطرده اياه فالحرالشديد اذا وقع فى موقع البرد وطردالبرد وازاله فيقال انه عدم البردوالسواد اذا طرء على موضع البياض طرده وكذاالفصل طارد الوصل وقس عليه الباقى انماالباقى فى هذه المواضع الموضوعات والمحال فالضديّة منشأالموت واذ لاتضادفى الافلاك فكلها احياء .

قوله (ص١٨٢، س٨، ٩) : «كالسحب.....»

مثالات" للآثار العلويّة اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتراكيب يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاين الجزئى المادى المحدود من الكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى مشموليته سيماالكليات الوجودية التى كليتها سعتهاالخارجيه" .

١ـ هذا هوالمختار كما بين فى العلوم الطبيعية لان الاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليس الجسم متصلا واحداً ان اتصال الاجسام من خطاءالباصرة والتحقيق يطلب من كتب الجديدة والفلسفة الحديثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انماالحيوة الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك العقول السياحة فى ديار الكليات السياحة فى بحار المجردات .

و ثالثها : من جهة تحصيل الحاصل فان الغرض من التراكيب تحول الطبايع الى النفوس و تحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول فى البدايات. وبالجملة كثيراً ما يسئل هذا السؤال فى المحاورات وفى مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا؟ والجواب ان من تماميّة العالم الصادر من الواجب تعالى وجود النقصان فى العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها فى الصدور فليصدر منه تعالى كلتاهما ليكون الفيض اعم و تماميّة التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست باشد حساسة من العدم البحت حيث انا جعلنا ماهو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بمثله فى موضع آخر. وايضاً هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكى والباقى فلها وجود توصلى لوجود أصالى وهو ما هو كالآن السيال فى الزمان والتوسط فى القطع اذ النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

قوله (ص١٨٢، س١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات ....»

الاوجب والاولى ان يبين: ان العقليات فى سلسلة الغايات غير العقليات فى سلسلة البدايات بل ما فى الغايات اكمل مما فى البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية والتنزيهية جميعاً ومن هنا كان حملة العرش فى البداية «اربعة» و صارت فى النهاية «ثمانية» بانضمام اربعة النهاية الى اربعة البداية «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

١ـ س ٣٩، ى ٦٤ .

ثمانيـة» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتعاكس اذ «لاتكرار في التجلي» اتكالاً على ما حقق في مواضع اخرى فمنها ماذكره (قدس سره) في سفر النفس من الاسفار نقلاً عن الشيخ الاكبر محيي الدين العربي (قدس سره) انه قال: «عليك ان تعلم ان البرزخ[1] الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة عن النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات و لها الاولية والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرية وايضاً التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما[2] عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادي» (انتهى) و قد سمى في فتوحاته : «البرزخ الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي» و وجه التسمية منقول في سفر النفس [1] .

قوله (ص١٨٣، س٣) : «ولا ايضاً في هذا صعوبة.....»

بل قال الله تعالى : «وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده» و هو اهون عليه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شبراً» اقتباس من الحديث القدسي

٢ـ فتوحات مكيه چاپ كشميرى ١٢٦٩ هـ ق ص٣٣٢، ٣٣٩ و ٧٨ .

٢ـ لان العوالم متصلة فالبرزخ الصعودى تتصل بالبرزخ النزولى والعقول اللاحقات تتصل بالباديات و من هنا انقسم المعذب والمنعم في الشرع بالداخلي والخارجي وقد حققنا الكلام في شرحنا على الفصوص و فيما كتبنا في العرفانيات .

١ـ سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٠٩ ، لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الاخرة .

المشهور والنكتة فى انالله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع انقرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال وايضاً حركة المتقرب ايضاً بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد وفعلية نفس المتهيؤ اوالقوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر انّ الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهة القابلية قيل :

داد حق را قابليت شرط نيست　　بلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع فى البين ينسب اليه شيء لان الشيء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص١٨٤، س٧) : «فاستشكل هذا بعض الناس.....»

ان قلت: كيف الاشكال فى المولّدة ولا مولّدة فى المنى والجنين .

قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهى مجموع قوتين احديهما تسمى محصلة و هى قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منيّاً و هى فى مثل الأنثيين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضاً مغيرة اولى وهى قوة يميز ويفصل بين اجزاء المنى فيجعل بعضها مستعدّاً للعصبية و بعضها للعظمية و بعضها للرباطية وهكذا وهى تلتزم مثل المنى فى الرّحِم فاذا فعلت هذه فعلها فى الرحم مثلاً من دون مستعمل اياها لزم حدوث الآلة قبل ذى الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخيف لان المستشكل اورد الاشكال على

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثة بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هى نفس باطل .

قوله «وتارة بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام[1]» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانية مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية و ايضاً قالوا به اخذاً بما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذر و هذا ايضاً بطور آخر و يلزم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصص فى تعيين وقت محدوث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرة لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبر لا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيء .

قوله : «من قوى نفس الام» هذا ايضاً سخيف لان التصرفات الطبيعية من

١ـ فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين مايوهم او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار، والاخبار المشعرة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقايق فى العالم الاعلى لان للنفوس نشئات ثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشاة الآخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجود الحقايق الجمعى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هى فى مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة فى بدن عمـرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية هنا لعلموا ان النفس الناطقه جسمانيه الحدوث و روحانيّة البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحـديّه شىء واحد فالمصورة مرتبـه منها و طليعه لها وليست فى تصرف نفس قديمة او حادثة متصله او مباينه ولدروا ان الجامع ابـداً غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السيّال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بمـا هى نفس و اما الحافظ فلا بـد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل المفارق اعنى الصورة الدهرية التى كالآن السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النورى .

قوله (ص١٨٥، س٨) : «باستعدادها [1] مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبـة قابلة لتمديد الناميـة قبلت من الـواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسه غير قابله لتمديـدها الا يسيراً قبلت من الفاعـل صورة قصيرة وقس عليهما الباقى .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلى» اى ذات الصورة المطلقـة التى هى امـر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ماهى شريك العلّة للمادة فالمراد بالموجبة

١ـ فى النسخة الموجودة عندنا باستعدادها علة مصححة

معناها اللغوى منه والموجب الغيرالتام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن فى ضمن ايّة صورة كانت و هى فى الصورة الشخصية كالحركة- التوسطيه- فى القطعيّة و ربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصه- صورة زمانيّه- او اراد بجوهرها العقلى ربّ النوع لكل صورة طبيعيّة و هو الاظهر من كلامه (قدس سره) و مرامه حيث ان الصورة الطبيعيّة رقيقة- للصورة العقليّة عنده (قدس سره) و تلك حقيقة- لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العقلى لأصالة- الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى الجوهر و جواز الاتفاق النوعى بين الجسمانى والمجرد كما مرّ فى مبحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهريّة فى الطرفين لأن الصورة سياله- فى الفعليه- الذاتيه- والمادة سيالة فى الانفعالى الذاتى كما اشار الى جانب الصورة بلفظى التشخيص والمراد بالتشخص هنا التميّز و امارة التشخّص- الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبى مجوّز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدّة لمادة و هلمّ جرّا .

قوله : «لان الاول» اى الجامع والثانى اى الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بدّ ان يكون نفسه ثابتاً والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة- الجوهرية فكيف تتأتى منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العقلى من الصورة او ذات- الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها واضافتها الوجوديّة بالمفارق والضمير فى ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الـدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه يعنى ان ثباته الثابت الاتصالى و بقائه البقاء السيلانى لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلّق والمتعلّق فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطيه فانها امر بسيط ثابت محفوظ من اول المسافة الى آخرها والتجـدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مرّ فمعلوم؛ فانه اجلّ و ارفع من هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعـرض و ليس زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهرىّ بل سرمدى بسرمديّة الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجدّدة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غيـر معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حالة واحـدة بـل فى ذى الارادة المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ : «انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء[1]

قوله (ص١٧٦، س١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.....»

وقد وجّهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس[2] من شاء فلينظر فكيف اتّجـه تكامل الاستعداد الى الفساد والحال انّ العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلّما كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصـورة اللاحقة على السابقه و شىء آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقه وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١ـ الطبيعى من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢ـ الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، حاشية الحكيم المحشى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكماليه ولو كانت تكوينا وتفاسداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسمان احدهما: الخلع واللبس والآخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثانى كالصبى اذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل امرجوهرى ولا عرضى الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثانى بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثانى مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذى الاول بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الاول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى[1] و هنا شق آخر وراء الاربعة و هو ان يكون الصورة السابقة باقيه عند ورود اللاحقه ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتيه والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا لم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بلا تعدد و يمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة فى الكمال مترقية من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل و هكذا لا بد ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحده والجنس الواحد فصله واحد وهاهنا ليس كذلك لاستقلالها فى التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التى هى كالجنسيه

١ـ الشفاء ط ١٣٠ ، الهيات ص ١٩٢

بخلافها فی طریق المصنف (قدس سره) لاٴبهامها و اضمحلالها و فنائها فی الفعل الآخر کما هو شأن الجنس فانه الفانی فی الفصل .

قوله (ص١٨٧، س١٨) : «و حد النفس علی ما یعم الارضیات»

ان قلت : کیف یعم الارضیات الثّلاث مع وجود لفظ ذی الحیات و النبات لاحیوة له فان الحی هو الدراك الفعال و اقل مراتب الدرك اللمس و اقل مرتب الفعل الحرکة و لیس لشیء منهما نعم یعم لولاه بل حینئذ یعمّ النفس السماویّة ولو علی مذهب المحققین من ان لکل فلك نفساً کما قال فی سفر النفس من کتابه الکبیر: «ان لیس المراد بالآلة ما هو کالاعضاء بل ما هو کالقوی و للفلك قوة محرکة هی طبیعته الخامسة و قوّة حساسه[٢] و قوّة خیالیة»

قلت: مقصود القوم من ازدیاد ذی حیوة بالقوه اخراج النفوس الفلکیّة علی القول الغیر الحقیقی و مرادهم منه کما فی شرح الاشارات[٣] و شرح الهدایة[٤] وغیرهما ان یصدر عنه ما یصدر عن الاحیاء بالقوّة و نفوس الفلکیات وان فرض انها کمالات اولیة لاجسام آلیة لکن یصدر عنها افاعیل الحیوة بالقوّة بل ما یصدر عنها، انما یصدر علی سبیل التّلزوم بخلاف النفوس الارضیّة فان افاعیلها قد تکون وقد لا تکون فلیس الحیوان دائماً فی الاحساس والتحریك ونحوهما و لیس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متی کانت حیوة الجسم بالقوّة لم یکن فیه نفس حی تکون کمالاً له و متی

٢- الاسفار مبحث النفس ١٢٨٢ هـ ق ص٣

٣- شرح الاشارات الطبعة الجدیدة ١٣٧٨ ، المجلد الثانی ص ٢٩٠ الی ٢٩٣ .

٤- شرح الهدایة ١٣١٤ هـ ق ص ١٦٨ الی ١٨٠ .

٥- شرح الهدایة الاثیریة ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٨٠ .

تعلّقَت النفس به فحيوته بالفعل لاالقوّة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحيوة والمحقق الطوسى (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) فى شرح الهداية : «واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء مايتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضاً ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن .

فجوابه : ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الاَولى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى. ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنف (قدس سره) فى هذين الكتابين وبين ماذكره (قده) فى سفر النفس: «انه بادخال لفظ ذى الحيوة فى حد النفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذى الحيوة بدون لفظ[1] بالقوة» .

قوله (ص١٨٨، س٦) : «وبالطبيعى....»

قديقال : جسم طبيعى اى ليس بتعليمى و قد يقال: جسم طبيعى اىٌ ليس بمثالى وقد يقال: جسم طبيعى . اى ليس بصناعى وهذا هوالمراد هاهنا وكان الاولى ان لا يطفرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهناك ما هوالتحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقى (قدس سره) ان لا ماهيّة لنعقول فلا فصول[1] لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١ـ سفر النفس ص١، ٢، ٣ .

٢ـ وماشتهر فى السنة المتاخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لصدر المتالهين والشيخ الاشراقى : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعرى خطابى لاينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله فى كتبنا ومسفوراتنا «هستى، تعليقات بر مشاعر» لان الفيض المنبسط ينبسط على الحقايق و يصير مخدوداً ولانعنى بالماهية الاالحد العدمى وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين قهراً والتعين هوالماهية .

به نوعيتها .

قوله : «وزادوا فى‌الحيوانات الارضيّة» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يـذكر التعريفات الخاصة للنفوس الآخرمثل ان يقال فى‌النفس‌النباتيّة من شأنـه التغذية والتنميه والتوليد فقط و غيـره‌فى غيرها لانّ‌الكلام فى تكوّن‌الحيوان.

قوله (ص١٨٩، س٥) : «فللحركات الاختيارية .....»

التفصيل فى‌المبادى ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقـلياً او خيالياً او وهمياً و ثانيها : التصديق بغايـة‌الفعل تصديقاً يقينياً او ظنيا او تخيّليا الاول للمقربين والثّانى لاصحاب‌اليمين والثالث لاصحاب‌الشمال وثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم‌و سادسها: القصد و سابعها : تحريك‌القوّة العضلية و هذاالجزم غيرالتصديق بالغايـة‌لان هذا توطين النفس على‌العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب‌الغايـة‌الملائمة عليه و كذاالعزم غيرالقصد لان‌العزم قد ينفسخ والقصد هوالجزء الاخير من‌العلّة‌التامه الذى يقال لـه : السبب و هو اذا وجد وجدالمسبب و اذا عدم عـدم .

قوله : «وقد تبيّن هذا مما سبَق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيّالة ولكلّ من‌الجسم عقل من‌الطبقـه المتكافئه و كل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هوالله‌الواحدالقهّار» فلا مؤثر فى‌الوجود الاّ‌الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلىّ‌العظيم» والفاعل‌الالهى ليس الاّ هووالمبادى طرّا مفارقاتها و مـقارناتها و و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذى[٣] يصوركم فى‌الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها[٤]» .

٣ـ س ٣، ى ٤ ٤ـ س ٢٢، ى ٢٦، سورة ٤٠ آية٦٩.

گر بعلم آئیم او ایوان اوست ور بجهل آئیم او زندان اوست
ور بخواب افتیم مستانِ ویم ور به بیداری بـدستان ویم

الی ان قال :

ما کئیم انـدر جهان پیچ‌پیچ چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

و هذا لا ینافی قوله تعالی : «اُکلُها دائم » ای یترائی المنافاة بحسب ما هو الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و امـا بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون الاکل موقّتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ینقطع ادواره .

قوله (ص۱۹۰، س۱۳) : «وهی المعدة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء بالامتصاص للدماء التی یترشح من فوّهات العروق الشعریه شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظةً فالغذاء بالقوة تلبث فی المعدة ستّ ساعات حتی یصیر کیلوساً ثم فی الکبد ستّ ساعات حتی یصیر کیموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یصیر انضج و اعـدل و انقی ثمّ فی الاعضاء ست ساعات حتی یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر نقیاً نضیجا غایة النقاء والنُضج وانجذاب من العروق الشعریـة والالتصاق بالاعضاء شیئاً فشیئا دائم من الغذاء بالفعل الآتی من ذوی الجبایة الثلاثة .

قوله (ص۱۹۱، س۵) ، «للکشف الذی هم علیه»

کما قال تعالی: فکشفنا عنك[1] غطائك فبصرك الیوم حدید» فمن خاصیّة اعمالهم الحسنة و عقایدهم الحقّه ان یکشف لهم ان معادن مأکولاتهم و ینابیع مشروباتهم لا نهایة لها اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة المسبّبه من اعمالهم و علـومهم التّی

۱ـ س ۵۰ ، ی ۲۱ .

استحكموها و قضوها بخلاف اهل‌النار لان خاصية جهلهم و حـرصهم و اخلاقهم و اعمالهم‌السيئة ليست الاالاضطراب والحرمان والفقدان فى عين‌الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان‌الخلق كلهم مستغرقون فى ادراك‌الحق فى‌الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان‌المدرك‌ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم‌الفراق بلذة روح‌الوصال .

«چندين هزار ذره سراسيمه ميدوند درآفتاب‌وغافل‌ازاين كآفتاب‌چيست»

واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل‌آلامهم لَذّات . قال‌المولوى :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجِـد كيست‌چون‌من‌عاشقى[٢] برهردوضد
بالله‌ارزين خـار در بستان شدم همچو بلبل زين سبب نالان شوم
اين عجب بلبل كه بگشايد دهان تا خورد او خـار را با گلستان

قوله (١٩٣، س١) :

«فعجزت عن دركه شرّاح القانون[٣] واعترضوا عليه» لا يحضرنى‌الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظورالشيخ ان مُدرَكات اللمس من الكيـفيات الاربع والنعومة والخشونة و غيرها مما يوجب‌الالتيام اوالتفرق متى تدرك تلـذ او تولم و كذا مدركات‌الذوق والشم بخلاف‌الالوان‌والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الى‌البستان اوالوجه‌الجميل اوالنوروالاستماع للصوت‌الحَسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحانى انما هو للروح الامرى لا للقوة الحسيه بما هى‌حسية

٢- وين‌عجب من عاشق اين هردو ضد .

٣- كالشارح المسيحى «ابى‌السهل» والخطيب‌الرازى واماالشارح العلامة‌الشيرازى و هو ينصر الشيخ‌الاعظم والمصنف‌العلامة ذكر اقوال الشراح‌القانون فى‌كتابه‌النفيس المبدء والمعاد و شرحه على‌الهداية .

والا لكان للحيوان [٤] الصامت ايضاً ومـاذكره المصنف هوالاتم لكونه النمط اللمى.

قوله (ص١٩٣، س٨) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس و غيره انماهى الكيـفيات وليست هى مقوّمات ولا اقواتاً للحيوان بما هو حيوانى .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسنخية متحققة لان المزاج ايضاً كيف و ثانياً تقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهـر الأقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و امّا الكيفيات المذوقة فلأنه اذا اكل الانسان غذاءً غير حلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثـم استعمل القى شوهد انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعـدة لمحبوبيّته لها كيف و بين الكيفات و موضوعاتها نوع اتـحاد لأن تلك صور شخصيّة و هـذه مواد لهـا .

قوله (ص١٩٣، س١٤) : «ولا الالوان»

ان قلت : لا يتم هذا فى الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل فى قوام البدن و تقويته انمالها صحابة اتفاقيّة بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروايح العطرة للبدن اللطيف البخارى .

قوله : «ولا شكّ فى ان آلات الحساسة جسم حيوانى» دفع لما عسى ان يقال:

٤ـ بعض الحيوانات يلتذون من الصور الحسنة البهية والنغمات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتذون من النظر الى الورد والبستان فالتذاذها ايضاً روحانى لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة عن المادة .

الكلام فی انالقوی بعـضها لها لذّة فیمحسوسها و بعضها لیس کذلك و هیبسیطة فکیف یقال لها ترکیب من کیفیات ولیسلها ترکیب من کیفیات آخر و حاصلالدفع انالمراد التذاذ القوی بما هی جسمانیاتمنطبعات فیالمحالّ و هی بما هی کذلك مرکبّة منالکیفیات الفعلیّة والانفعالیه ونحوها و مقومات کیـف والقوة صورة والمحل مادة و بینهما ضرب منالاتحاد وحکم احدالمتحدین حکمالآخر .

قوله (ص۱۹۳، س۹) : «واما حافظ للمعانی»

والابسط ان یقال: ثمالمعانی اما جزئیّة واما کلیّة و مدرکالمعانی الکلیه هو العاقله و حافظها العقلالفعال [۱] .

قوله : «کهذاالسّکّر ابیض حلو» فهذاالحکم لما لم یکن کلیاً لم یکن منـ العقل و لما لم یکن جزئیاً معنویاً لم یکنمنالوهم ولما کان جزئیاً صوریا کان منـ الحسّالمشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبیاض منالمتصرفة فایّة حاجه الیالحسّالمشترك لانالمتصرفه غیر مدرکه انما هی عماله فادراك ان هذهالنسبة الجزئیه الصوریـة واقعه انما هو منالحسالمشترك .

قوله : «والمصورة باشتراكالاسم بینالخیال» و مصورةالنبات ان قرئتبکسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالکسر بناءً علیانالخیال مصورة للحسالمشترك من داخل عندالتحییل والمنام لانالحسالمشترك کمرآة ذات وجهین: وجه الیالداخل و وجه

۱ـ خافظهاالعقلالبسیطالاجمالی الخلاق للصورالتفصیلیة و للصور نحو وجود فیالعقلالفعال اصالة ولما ظل و فرع فیالمرتبةالعقلالانسانی .

الى الخارج والادراك وظيفته والاستمساك وظيفة الخيال والفتح بناءً على ان الخيال مصور و تنتقش بما فى الحس المشترك .

قوله (ص١٩٣، س١٧، ١٨) : «وسيأتى الحق فيها»

من التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة يبتنى اثبات المعاد الجسمانى .

قوله (ص١٩٤ ، س١٣): حادث عن صفو الاخلاط»

كما ان الاعضاء حادثة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالملك وشيء كالفلك؛ ناظر الى هذا وشيء كالملك عقلك النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك العملى الذى ان غلب عليه العصمة والطهارة كان كالملائكة العمالة و شباهة الروح البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فانه المتوسط بين الاضداد [كالخالى عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر ويسمى روحك فلكاً و سمى الله تعالى فى كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى: «ثم استوى الى السماء[1] و هى دخان» فالسمائية فى الانسان الكبير كالروح البخارى الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير والنفس الكلية متعلقة بها ولجعلها سقفاً محفوظاً و سبعاً شداداً لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخارى الانسانى و فى التمثيل هذا كالماء الذى فى الجرة المشكلة له فاذا انكسرت الجرة بطل شكل مائها والبخار الدخانى الفلكى كالماء المنجمد فى الجرة بالبرد الشديد اذا انكسرت لبقى[2] شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .

قوله (ص١٩٤، س١٧) : «واعلم ان وحدةالذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظةوالوهم ولفظالمسترجعة لثلاث بانضمامالتصرف .وهذا كما ذكرنا فيالمولدة انـها اعتباريّة لانّها مجموع قوتين محصلة" و مفصلة ولكن كل محل فيالكل وحدتها حقيقية" .

قوله (ص١٩٥، س٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذهالقوى»

«بحيث انالنفسالحيوانية هيالوهم وما عداه منالقوى آلات له اذا اختلفوا فى انالنفس الحيونيّة التى تستخدمالقوىالحيوانيّة ما هى فبعضهم قال بما ذكـر. وبعضهم قال : انالنفس مجموعالوهم ومادونه. والحقانهاالاصلالمحفوظ فيجميعها يرشدك الى رياسةالوهم تسمية القسمة" الىالاجزاء المقداريّة" فيالجسم بالقسمة" الوهمية مع انالوهم فعلهالذاتى ادراكالمعانى الجزئيّة لاالصورالمقداريّة" ، ولكن لما كان فعلالخادم الغيرالمباين فعلالمخدوم اسند فعلالمتخيلة و غيرها الىالوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و فىالمقام سر آخـر»

يمكن ان يلوح كلامالشيخ اليه و انكانت عباراته فىالمواضع الاخرى ناصّة" فىالمعنى الاول منالرياسة والمرئوسيّة" على نحوالرياسة علىالجنود المناسبة" .

قوله (١٩٥، س١١، ٣٢) : «و ذلك لا ينافى تقدسها»

اذ لا تتجافى عن مقامهاالشامخ فان هذاالنحو منالاتحاد افاضة والافاضةاعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص فىالابداء منالمعطى شىء ولا يزيد فىالاعادة اليه عليه شىء و قد قلت فى منظومتى المسماةبغررالفوايد :

١- س ٤١، آية ١٠ .

٢- فى بعضالنسخ: واذاانكسرت القى شكلالمـاء المكتسب .....

«النفس فی الحدوث جسمانیّة وفی البقاء تکون روحانیّة»
«لم تتجاف الجسم اذ تروّحت ولم تجاف الروح اذ تجسّدت»
«فکل حدّ مع حدّ ؛ هو هو وان یوجه صحّ عنه سلبه»
«فاعور جسّمها شبّهها کما یحدّها الذی نزّهها»

قوله (ص١٩٦، س١٦) : «لیست بطبیعة جرمیة»

استدل علی مغایرة النفس مع المزاج باربعة اوجه مغایرة الحافظ مع المحفوظ والممانعة عن اصل التحریك کما فی الاعیاء والممانعة عن جهته کما فی الرعشة وزوال حرارة الملمس عند ورود البرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان النفس باقیة والمزاج غیرباق و غیر الباقی غیر الباقی واکتفی فی مغایرتها للطبیعة بوجه واحد والحال ان هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذکره وان سبق مبادی ما ذکره . منها: ان النفس شاعرة ولا شیء من الطبیعة بشاعرة. ومنها: ان النفس فعلها علی انهاج مختلفة ولاشیء من الطبیعة کذلك حیث ان الطبیعة تفعل علی نهج واحد و وتیرة واحدة. و منها : التمانع المذکور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبیعة التی فی عناصر البدن الطبیعی قسراً و کرها و بها یتحقق الاعیاء والرعشة .

قوله : «اللّهم.....» ای الحیوان الذی لیس له درجة الخیال والوهم فلیس له تجرد و لو تجرداً برزخیاً ولیس له بقاء الا فی النشأة العلمیة .

قوله (ص١٩٧،س٣): «والصور المثالیة»

سواء کانت فی عالم المثال الاکبر کما یقول به الشیخ الاشراقی او فی عالم المثال الاصغر کما یقول به المصنف (قدس سره) وهی علی الرایین لیست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الّذى هو الخيال كذلك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجرداً حقيقياً بانها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص١٩٧، س١٠) : «فان التحريكات البدنية»

اى لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الّذى فى مؤخر الاوسط مما يهيىء النفس للعبور من هذا العالم الى عالم المعانى الجزئيّة كـذلك الروح الّذى فى مؤخر المقدم و ايضاً على هذا القول التحقيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخياليّة و كذا الروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئيه لا محل .

قوله (ص١٩٧، س١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس» اى مرتبة النفس فى مقام الخيال، لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق العقول التفصيليّة فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [يُنشِأ] الصور المثاليّة ثم ان لك ان تدفعه بانه لو كانت النسبة، نسبة الفاعليّة ثبت المطلوب ايضاً لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمال غير فاقد له .

قوله (ص١٩٧، س١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسميّة فلأنها متى لم يوجدا بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها والجسمانى مشروط التأثير بالوضع و

اما مقومة الذى هوالهيولى فلأنها بعدوجوها ايضاً غير وضعى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكة العلة لها والعلة الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الآخر هوالعقل الفعال بقوة الحق المتعال وايضاً اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم يعتبر فى طرف العلة كانت عقلاً هذا خلف .

قوله (ص١٩٨، س٥) : «فاذا نفخ فى الصور المستعدة.....»

اشارة الى قرائة فتح الواو من الصور وانها حينئذ جمع الصورة فالاضافة فى قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير فى و معناه ان النفس لما كانت نارا منسوبة الى الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة فى الصور الطبيعة المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هى روح الله تعالى «ونفخت فيه[1] من روحى» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٩٨، س٦) : «شعلة ملكوتية نفسانية»

اى هى النفس و هى الشعلة التى لا اذى فيها لأنها من نار الوادى الايمن و هى روح الله و فيها النورية الفطرية «فطرة الله التى فطر الناس عليها[2]» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها نارا بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب التوحيد فالافئدة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانيّشان انوار شد

١ـ سورة١٥، آية٢٩، سورة٣٨، آية٧٢.

٢ـ س ٦، آية٧٩ ، س٣٠، ى ٢٩

بل الماهيات طراً كالاحطاب مشتعلة بنورالله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهاريته واعتباريتها .

قوله (ص١٩٨، س١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية نفساً والنفس عقلاً بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعالاً معبّراً عنه فى القرآن الحكيم «بنار الوادى[٣] الايمن» فى موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسسه نار[٤]» فى آية النور و صيرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عند اخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شيء توجهت تصورت بصورته و تزيّت بزيّه فاذا توغّلت فى التعلق بالطبيعة ولوازمها صارت عينها والطبيعة ظلمة و نار لذاعة ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجددها الزمانى و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانية و حلولها السريانى فى الهيولى المجسمة التى لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاد الى الطبيعة و لوازمها و هى النار اللذّاعة النزّاعة للشوى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوى[٥] .

٣- س٢٠، ى٩ الى ١١: «اذ راى نارا فقال لاهله...فاخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى» ، س ٧٩، ى ١٥، : هل اتيك حديث موسى ، اذ نادى ربه بالوادى المقدس طوى .

٤- سورة النور، آية ١٧،

٥- فى بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لايناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يغلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص١٩٨، س١٢) : «وانبساط الفيض»

اى النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينيّة كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظيه- هو الفيض المقدس الناشى من المهب الّذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتباران نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته و فوته و اجتماع النايم فى نسيم واحد وحدة حقّة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاريّة فتنتفى الحدود والآنيات فى الآنيّة المطلقه- و ينطفى الشعله- الملكونيّة تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوى [1] .

علم چون برفرازد شاه فرخار چراغ آنجانماید چون شب تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدّة الدنيويّة و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحى[2]» والاخرى مايشعل الصور المستعدّة البرزخيّة والاخروية الصرفه- المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه[3] اخرى فاذا قيام ينظرون» اى اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفيّة لهذه الاجسام الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى: «ونفخ فى الصور[4] فصعق من فى السموات والارض» وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيليّه- و عليك ان تنظر نظرة كليّاً فتجرى

١- قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف....الخ . هذه العبارة ماخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشراقى الشهيد قده

٢- س ١٥، ى ٢٩ .

٣- س ٣٢، ى ٨

٤- س ٣٩، ى ٦٨

فىالانسان الكبير مافى الانسان الصغير :«وما خلقكم[٥] ولا بعثكم الاكنفس واحدة» فترى كلاً من النفخات الثّلاث واحـدةوالكل من كل و ان كانت غير متناهيَة اذ الاحياء والأمواتَة غير متناهيَة الا انـها بالنسبه الى الحق تعالى واحدة واقعه دفعة واحدة سرمديّة كما قال «وما امـرنا الاّ واحدة[٥]»

قوله (ص١٩٩، س١٤) : «فلها باعتبار مايخصها من القبول .....»

القبول هوالانفعال الادراكى من الملأ الأعلى والفـعل هوالتدبير فىالبدن والتأثير فىالعالم الادنى و هما فىالانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة فىـ الحيوان و فىالانسان بما هو حيوان .

قوله (ص١٩٩، س١٧) : «وبالثانية يستنبط.....»

اى الآراء الجزئيّة بالرويات الجزئيّة كما تمثّل لك واماالكليات و لو فىـ الاعمال فبالعقل النظرى ولهذا كان مبنى الحكمتين النظريّه والعلميّة كلتاهما على العقل النظرى لان ادراك الامور الكليّة سواء كانت امورا غير متعلقَة بالعمل كاالعلم بانّ الفلك مستدير، اومتعلقة بالعمل كالعلم بان العدل حسن، وظيفَة النظرى؛ ثم ان الاعمال الجزئية التى يعلق العقل العملى اعم من المعاديّة المذكورة فى الحكمَه العمليه و منـ المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكـام والاتقان بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة منـه .

قوله (ص٢٠٠، س٢، ٣) : «مختارة للخير و ما يظن خيراً.....»

الاول لاعمال المقربين والثانى لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم ظنيّة فانها خيرات صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم و ظلها و تلـك عقبى النار

٥- س ٣١، ى ٢٧ ٦- س ٥٤، ى ٥٠

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاء الله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهميّة داثرة زائلة لأنها خيرات حسيّة طبيعيه كائنه فاسدة .

قوله : «ولها الجربزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمه جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا[1]: «ليس يعنى بها الحكمة النظريه فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمه العلميه التى فى الافعال الدنيويه فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد مايطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجربزة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه وعمره و آلة صلاحه و بقائه الى وقت استكماله .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جربزة فانه فضيلة بل مزاوله كتب المشكّكين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجربزة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقايد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال: (قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه[1] على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ماهو قسيم الحكمة النظريه و هذا فاسد، لان هذه الحكمة العلميه خلق

١ـ المجلد الثانى فى الجواهر والاعراض ط ١٢٨٢ هق ص ٣٥ .

نفسانی بین‌الجربزة والغباوة واذ قالوا: الحکمة نظریة، و عملیة . لم یریدوا بها الخلق لان ذلك لیس جزءً من‌الفلسفة بل‌التی هی احدی‌الفلسفتین ارادوا بها معرفة الملکات الخلقیة انها. کم هی و ما هی ؟وما‌الفاصلة منها وما الردیة منها ؟ وکیفیة اکتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفة‌السیاسات المدنیة والمنزلیة و هذه‌المعرفة لیست غریزیة بل متی حصلناها کانت‌حاصلة من حیث هی معرفة وان لم‌تفعل فعلاً ولم تتخلق بخلق فلا یکون‌الحکمة العملیة وجوده لنا و بالجملة الحکمة العملیة قد یراد بها نفس الخلق و قد یرادبها‌العلم بها بخلق و هی فالتی جعلت‌قسمة للنظریة هی‌العلم بالخلق والتی هی‌احدی‌الفضایل هی‌نفس‌الخلق» انتهی باختصار .

واعلم ان کلاً من‌الحکمة والعفة والشجاعة قسمان، فطری و کسبی؛ فمن النفوس مائل الی‌الحکمة ای‌الخلق‌المذکور الذی هو لیس علماً کالارادة والقدرة ونحوهما مائلة وان کانت مدة عمرها ، ومنها الی‌العفة والشجاعة کذلك ولایکلف بالفطریات فانها موهبة ربانیة .

«دولت آنست که بی خون دل آید بکنار [1]»

وقال علی علیه‌السلام: «رأیت‌العقل عقلین فمطبوع و مسموع ولن‌ینفع‌مسموع اذا لم یك مطبوع» .

فانما یکلف لیصیر‌النفس نوراً و نوراً علی نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحکمة والعفة والشجاعة تصیر‌الفطریات اتم و احکم و ان قصور‌الحکمة الفطریة بها یبدل بالتمام «والله ولی‌الافضال والانعام» .

۱- ورنه با سعی و عمل باغ جنان این‌همه نیست .

قوله : «كانت افضل» ومن هذا يقال: «الشيء يعزّ حيث يندر، والعلم يعزّ حيث يعـزز» .

قوله : «ويكون الرأى الكلى عندالنظرى» مثلاً لنا مقدمة كليه هى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هى انالصدق حسن و كل حسن ينبغى ان يؤتى به؛ ينتج: انالصـدق ينبغى انيؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العملى. اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً؛ يقول: هذاصدق و كل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا ينبغى ان يؤتى به. وهذا رأى جزئى ادركه العقل العملى مستمداً من النظرى. ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هنـاك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هنـاك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هنـاك عقلية دائمة كعيادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية داثرة كعيادة لجلب منفعة دنيوية .

قوله (ص٢٠٠، س١٢) : «ان للانسان ١ خواص»

ذكر شطراً منها فى سفر النفس[٢] قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليـه .

قوله : «من غير ان يصير سبباً لفعل» وان كان من الكليات المتعلقة بالعمـل و ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السويه فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لايوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١ـ فى بعض النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢ـ اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١١٦ الباب التاسع : فى شرح بعض ملكات النفس..... فصل فى خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقبيح» سواء كانا معالمنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعةً و طريقه .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولانى» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا فى مبدء نشوالانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهرالورود ولم يذكر فى السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قدانطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان فى التعقل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو فى صور العقلية ولو كان من الاولين لافى الصور الجزئية و اما خلاصه جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضورا انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتهما فهى انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلى .

قوله (ص٢٠٣، س٣، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....»

والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصله بينهما فى اصل الادراك كذلك فى اصل التعقّل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص٢٠٣، س١٠) : «فكذا القوة العاقلة»

اى كما ان النفس التى فى مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضايف فهى قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسيه- طبيعيه- لكونها جسمانيه- الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص٢٠٣، س١٧) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها التعقلى بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجهال نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهّمون لنفسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصه- و من ذوات الاوضاع و بالجمله- متصفه- بصفات الاجسام .

قوله (ص٢٠٣، س١٧) : «وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البرّ الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطياً لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة ، بل نفس السيلان والنفس فى غاية اللطافه- باىّ شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرّة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قال المولوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد	وان نمك اندر شد و كل پاك شد
آن نمك كز وى محمد املح است	زان حديث با نمك او افصح است
آن نمك باقى است از ميراث او	باتو، اند آن وارثان او بجو

قوله (ص٢٠٤، س١٦، ١٧) : «من شانه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اى صورته العقلية و ماهيته المرسله- المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها و فی‌التصدیقات ببراهینها و بالجملة یحیط بـ : «ما هو» و «هل‌هو» و «لم‌هو» فی‌کل شیء له هذه‌المطالب، والعقل‌الهیولانی لما کان مجرداً فصوره ایضاً مجردات من‌المعقولات المجردة‌والذوات‌المفارقة والهیولی‌الاولی لما کانت جسمانیة فصورها ایضاً جسمانیات[کذلك] والماهیات المحفوفة بالغرایب والعوارض الشخصیة المشخصه .

قوله (۲۰۵، س۵) : «فیوشك انها اذا تجردت طالعتها حق‌المطالعة .....»

ای‌علمها علما حضوریا لانها وجودات محضة والوجود لایعلم کنهه علماً حصولیاً بل علماً‌حضوریاً فان‌العلم بحقیقة‌الوجود اماحصولی غیر اکتناهی بتحصیل عنواناته‌کالعلم بمفهومه‌العام وبعنواناته‌الاخری من‌الوحدة الحقة والحیوة السایة والعلم والارادة والخیریه و غیرها من مساوقاته وبتحصیل‌العلم بالماهیات الامکانیة علی ما هی علیه فان‌الماهیات ایضاً عنوانات مراتب حقیقة‌الوجود ، واما حضوری کعلم‌المجرد بذاته والفانی باالمفنی فیه .

قوله (۲۰۵، س۷) : «فخرجت من‌القوة الی‌الفعل بسطوع نورالحق....»

رجوع الی اول‌الکلام و هو قوله : ان‌العقل الهیولانی عالم بالقوة عقلی ...

قوله (ص۲۰۵، س۱۰) : «والمقبولات وغیرها ....»

من‌المشاهدات والحدسیات والفطریات فی جعل‌المقبولات من‌الضروریات و اوائل‌المعقولات نظر فان‌المقبولات و هی‌المأخوذة ممن یعتقد بصدقه کالانبیاء والاولیاء والحکماء مادة الخطابة‌المفیدة‌للظن والضروریات الستة‌المشهورة موادها البرهان والبرهان المفیدة لیقین ولم اَر فی‌کتب‌الحکماء‌والمنطقیین جعل‌المقبولات من‌الضروریات و توجیه کلامه (قدس‌سره) ان‌المراد بها المقبولات العامة التی هی

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافي كونها ضروريات لعدم توقف العقل في الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملي كما ان النار حارة بديهيّة و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظري ما يتوقف على النظر و عدّ القوم هذه مقبولات عامة مادّة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامّة والمفسدة العامّة المعتبرتان في قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل في البرهان و في الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة، فانه ايضا ذوجهتين فكما انه من التجربيات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص٢٠٥، س١٤) : «لانه كمال اول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوّة كما في تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابل للعدم الشأني ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوّة» كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة في كونها كمالاً اولاً لما بالقوة كذلك في انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعي يصل كل شيء الى كماله المترقب منه .

قوله (ص٢٠٥، س٢٠) : «حيوة غير محتاج فيها»

اى حيوة العلم بالله والمعرفة به اذ للحيوة ثلاث مراتب احديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حيوة الله السارية في كل شيء و ثانيها: مايلزمه الدرك والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وكتبه و رسله واليوم‌الآخر و بهذاالمعنى قال على عليه‌السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء"[1]» .

قوله (ص٢٠٦، س٨) : «فمراتب‌الانسان.....»

او نقول : مراتب‌الانسان بحسب‌هذه‌الاستكمال منحصرة فى نفس‌الكمال و هو العقل‌المستفاد، وفى استعداد الاستحصال وهوالعقل بالفعل، وفى‌استعدادالاستحصال وهوالعقل بالملكة و فى‌الاستعدادالمحض،والاستعدادالاول و هوالعقل‌الهيولانى .

قوله (ص٢٠٦، س١٧) : «اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك‌المعقولات»

عندالاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى‌العارفين : «كانّهم وهم فى جلابيب[1] من ابدانهم» .

و مراده (قدس‌سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع‌العقل‌الفعال بعدالاستكمال، بالحركة الجوهرية و فى لفظ‌الجمع المعرف باللام‌المفيد للعموم اشارة" الى اعتبار مشاهدة‌الكل‌دفعةً‌واحدةً دهرية فى[المستفاد][2] لا بالنسبة الى كل واحد كمااعتبره بعض‌منهم زعماً منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس فى عالم‌الطبيعة غير ممكنة و ليس‌كذلك اللهم الا ان يرادالنفس بما هى‌نفس لان‌النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل‌موتها الطبيعى صارت عقلاً لا حالة‌منتظرة له و تخلصت عن‌التعقب‌الزمانى و كان على‌عليه‌السلام يتلو آيات الكتاب التكوينى

١- ومن‌البديهى ان : قائل هذاالشعر(و سايرِ اشعار التى كتبت فى ديوان منسوب الى‌الامام سيدالموحدين اميرالمومنين حكيم‌العرب والعجم ، روحيفداه). هو:على‌بن ابيطالب القيروانى ره..

١- والقائل هوالشيخ‌الاعظم فى‌الاشارات نمط‌العارفين

٢- اى فى‌العقل بالمستفاد لان‌النفس بعد صيرورتهاعقلا بالمستفاد يشاهدالحقايق دفعة واحدة دهرية من‌غير تدريج و على سبيل‌الانتقال من معقول الى معقول .

والتدوينى دفعةً واحدة والعقل اينه‌الجبروت و تراه الدهر الأيمن الأعلى و كانه الطبيعة و لوازمها سلبت عنه والغافل يظنّه هى .

و قال‌الحكماء الراسخون: لا يبلغ‌الانسان درجة التأله ما لم يصر بدنه كقميص يلبسه تارةً و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكة له. [١] .

واقول: هذا فى‌العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه فى اتحادالنفس بالعقل‌الفعال و جوازالحركة‌الجوهرية ولا غرو فى اعجب من ذلك و مما يكسر سورة استبعادك ان‌العقل و هوالملكة البسيطة هو مابه‌الانكشاف الواحد ينكشف به كل‌الحقايق‌الوجودية لأن‌حق‌العلم‌هوالملكة والدرك‌هوالنيل والوجدان والعقل بالفعل واجد و نايل كل‌المعلومات‌المكتسبة وان كنت فى ريب فزنه بالجاهل الأمّى والخلط والغلط من عدمها فى‌الخيال و كان‌النفس عندالمستعدين هى‌الخيال «نسوا‌الله فانساهم انفسهم [٢]» .

تا توخودرا پيش‌وپس دارى گمان بستهٔ جسمى و محرومى ز جان

زيروبالا پيش‌وپس وصف‌تن‌است بى‌جهت آن‌ذات جان روشن‌است

ومما ينورالمطلب: درك‌الجزئيات من‌الحس‌المشترك اذا اتى الجواسيس اخبار مدركاتها له بان يكون فى‌البصر شىء من‌المبصرات وفى‌السمع فى ذلك الوقت شىء من‌المسموعات و فى‌الشمّ شىء من‌الروايح‌وهكذا .

قوله (ص٢٠٧، س١٧) : «الاول تهذيب‌الظاهر»

وان شئت سم‌الاول : «تجليه» بالجيم والثانى «تخلية» بالحاءالمعجمة والثالث «تحليه» بالمهملة [٣] .

١ـ اى‌التلبس بالوجودالحقانى و خلع وجودالامكانى

٢ـ و بعد هذه‌المراحل مرتبة‌الفناء على اقسامها و مراتبها ارزقنا حلاوته .

قوله (ص٢٧، س١٤) : «والثالث تنويرها بالصورالعلمية...»

لعلك تقول : ما يعنى بالصورالعلمية؟ فان عنى بهاالبـديهيات الستّ فهىالعقل بالملكة وان عنى بهاالنظريات المكتسبة بالبديهيـات فهىالعقل بالفعـل و على اىّ التقديرين فهما من مراتب النظرى لاالعملى

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقيّة والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناءالنفس عن ذاتها» وللفناء ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحق. فالمحو رؤية فناءالافعال فى فعلهتعالى والطمس رؤيةالصـفات ؛ فانية فى صفته تعالى والمحق شهود كل وجود فانيافى وجوده تعالى ففىالمقامالاول «لاحول ولا قوة الا بالله» وفىالمقامالثانى «لااله‌الاالله» و فىالمقام الثالث «لاهو الاّ هو» اعنى يصيرالاذكار الثلاثة مقاماً للذاكـرفيكون مقامه مقامالتحقق بها بعدطىمقامى التعلّق والتخلق بها و فى قولهم فى معنىالفناء هو: انيرىالسالككل قدرةمستهلكة فى قدرته تعالى و كل علـم مستهلكاً فىعلمه تعالى و هكـذا الىآخر الصفات بـل كل وجود مستهلكاً فى وجوده تعالى و فىقولالمصنف (قدس‌سره) وقصرالنظراشارة الى انالمقصود بالذات هوالعلم والمعرفةوالعمل مقـدمه و وسيله له و تصـقيل لحصول وجه‌المطلوب و لهذا فسروا انّ العمل ايضاً الرؤيةالشهودية و حقالمعرفه و قصر نظرالفؤاد على ملاحظه رب الاقطاب‌والاوتـاد .

قوله (ص٢٠٨، س٥) : «لبعضها فىالحق.....»

قد ذكرنا فى اوايل حواشىالاسفار اصطلاح اهل‌الله فىالاسفار ان تشاء ترجع

اليـــها [1] .

قوله : «بحسب التصور» اى بحسب «ماهو» و «كم هو» و نشرع بعد فى بيان «هل هو» بل ماكان «ماهو» ماءالشارحة فان الحدود قبل اثبـــات الوجود المحدود بالبرهان حدود اسميـة و بعده انقلبت حقيقيـة .

قوله (ص٢٠٨، س١٦) : «والوهم يجردها عن الكل»

مع اضافة ماالى المادة لعلك تقول: ليس هذا مطابقاً لنفس الامر لان التجرد عن الكل مع بقاء اضافة لايرد على ماورد التجرد ان الاولان عليه لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية والعداوة الجزئيه- ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والاشباح المثاليه- و ليس [مطابقاً] للمثال ايضاً لان الهضوم الاربعة اعنى الهضم المعدى الكبدى والعروقى والعضوى كلها تردعلى مادة كيلوس فان مادة الغـــذاء يبقى ستّ ساعات فى المعدة حتى ينهضم الانهضام المعدى ثم يبقى ست ساعات فى الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات يوم و ليلة واما المثل له فليس كذلك كما عَلِمت .

والجواب ان المراد هنا بالمعنى الحرفى الدرك للوهم هو الاضافة الجزئيّة فان التجريدات ترد على شىء واحد فان البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالنسبة الى البياض المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هو الوضع المعين والبياض المطلق المضاف الى البياض-

---

١- و قد نقل معنى السفر و اقسامه عن الشيخ المحقق الكامل ابى الغنائم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على الاسفار الاربعة حرفاً بحرف من دون تصـرف فى كلامه مع ان كلام الشيخ خـال عن التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبناه فى الاسفار الاربعة . شرح مقدمه قيصرى ط١٢٨٦ هـ ق ص٥٦٦ .

المعين الذى فى الثلج المعين مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاوقات و غيرها الا عن الاضافة المخصوصة الى الثلج المعين وعند المصنف (قدس سره): الوهم عقل مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى على الناظر فى كتبه[1] والبياض الصرف المطلق مجرد عن الكل ولو اردنا بمدرك الوهم مثل المحبة الجزئية قلنا تردالتجريدات على شيء واحد ايضاً فان الصورة التى يؤخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا يخفى على العالم بتفاوت مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه الاشتراك ثم يجرد المحبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات وهى المحبة المطلقة التى هى صرف المحبة ولاميز فى صرف الشيء ولا يتثنى ولا يتكرّر .

قوله (ص٢٠٩، س٦) : «ولوجود مثل هذه الامور فى النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة الشخصية المعتبرة فى موضوع المتقابلين هى الوحدة الوضعية الجسمية فتذكر .

قوله : «مما استحال...» قيد مخصص للثلاثة لان الحركة القطعية غير موجودة بنحو اجتماع اجزائها بقاء فى الخارج الا فى الذهن وكذا الزمان الذى هو مقدارها . واما الحركة التوسطية و مقدارها الذى هو الآن السيال فهما موجودان فى الخارج و كذا لا نهاية الشديدة كما فى المجرد الجامع للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل اللانهاية العددية كما فى النفوس الناطقة عن الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون فى منطقياتهم للكلى الغير المتناهى الافراد بها وهذا البرهان يثبت تجرد النفس وان كانت

١ـ واستدل على مرامه فى الاسفار سفر النفس ط ١٢٨٢هـ ق مبحث نفس ص٢٨

فی مرتبة الحس المشترك والخيال فان ادراك الحركة و غيرها بنحو الجزئيه انما هو فی الحس المشترك من الخارج او الداخل .

قوله (ص٢٠٩، س٩): «ومن الشواهد...»

هذا رابع البراهين المذكورة فی هذا الاشراق والمراد بالوحدة والبساطة اعمّ مما فی الوجوب الذاتی و مما فی الوجود مطلقاً فان كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركيب بالاخرة من بسائط بحته والا للزم الكثرة بلا وحدة واذا ابطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة و حاصل الرابع: انه لو كانت النفس جسماً وما فی الجسم منقسم لزم الخلف فی الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص٢٠٩، س١٣) : «اذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه ...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانی لاخذها لابشرط اوالاول فی الوحدة التی فی القوة المدركة علی تقدير جسميتها والثانی فی وحدة الموصوف بالوحدة .

ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين فی العنوان احدهما مشوب بالآخر كما ترى و خلاصة الاشكال: انكم استدللتم بادراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة علی تجردها و وحدة الماء اوالنار اوالانسان اونحو ذلك اتصالية قابلة للقسمة فيجوز ان يكون القوة المدركة لها جسدانية . وحاصل الانحلال انا لا نتمسك فی الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحقيقية بل بادراك ايّ معنی صرف و هو لا يتثنی بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص٢٠٩، س١٦) : «بل كل معنی....»

اذ لاميز فی صرف ايّ معنی كان و كلمة بل للترقی فان الكلام فيما قبلها فی

نفس‌الوحدة وفيما بعدها فی‌الواحد فالبياض‌الصرف المتفرد عن الاجانب والغرايب موضوعاً كانت او عوارضه من‌الزمان والجهة والوضع و غيرها ان ثنّاه الوهم فبالاضافة الی‌المحل اوالزمان او غيرهما والغرض تجرده عنها هذاخلف و هذه‌المعانی آيات لحقيقة‌الوجود المأخوذة منفردة عن‌الماهيات التی هی اجانب لها من حيث شيئية‌الماهية بما هی شيئيه الماهيه و من‌حيث نفسها نفسها بالحمل‌الاوّلی و انها لا تأبی عن‌الوجود والعدم فان سرت من‌الوجود الی هذه‌المعانی واستنبطت احكامها منه فقد سرت من‌الحق الی‌الخلق وان‌سرت‌منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذااخذتها بنفسها الی‌الوجود فقد سرت من‌الخلق الی‌الحق .

قوله (ص٢١٠، س١) : «واوردالشيخ‌السهروردی علی هذا»

ای‌الوجه الرابع و حاصل ايراده: انّ‌دليلكم مبنی علی ان يكون‌الوحدة عرضاً متأصلاً حتی يقال: انقسام‌المحل يستلزم انقسامها وهی امر وهمی اعتباری و ليس فی الخارج الا ذات‌الواحد لا وحدته بالدليل‌المؤلف من‌المتصلة والمنفصلة الذی ذكره

قوله (ص٢١٠، س٥) : «وفی‌الثانی كون‌الجسم....»

ايضاً كون شیء واحد شخصی فی محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص٢١٠، س٧) : «فنقول اولا...»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة فی‌الجسم كضميمة البياض و اماالوجود فی‌الذهن فلا تضايقون فيه كما فی كل اعتباری فكيف فی‌الاعتباری‌النفس‌الامری الذی ليس من‌قبيل ناب‌الغول فما تقولون فی [تلك] الوحدة الذهنيّة بعد ورود القسمة الوهميه علی‌الجسم وما تختارون من‌الشقوق التی ذكرتموها فماهو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص٢١١، س١٣) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجودالنفس علماً حضورياً امكن اكتناه‌النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم‌الحضورى كالحصولى اجمالى و تفصيلى و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها فى سن‌الرضاعة حضورى وفى‌حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً اوعقلاً كلياً ايضاً حضورى لكن اين هذا من تلك‌وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة‌الانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب‌بمواصلة‌وخلطة واستحضار لكماله و جماله وجلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص٢١٢، س١) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد بأنا»

وبهذااستدل‌الشيخ‌الاشراقى على ان‌النفس‌الناطقة لا ماهية لها فان كل ماهيّة يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشاراليهابانا فهى وجود بلا ماهيّة وان كان ذلك الوجود دون‌الوجود العقلى اوالوجوبى .

قوله (ص٢١٢، س١٠) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل‌الدخان الدليل على‌النار و مثل مايقال: العالم دليل على‌الصانع. فلوكان وجدان ذاتك حينئذبالدليل‌الجزئى كالحس كانت محسوسة‌لكن الفرض عدم‌استعمال‌الحس ولوكان بالدليل‌الكلى لكانت معلومة حضورياً على‌الوجه الجزئى .

قوله : «لعلى ادركت بهذاالفرض» اى بوهمى ادركت ذاتى والمقصود اثبات الوسط وان‌الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولا مفروضا .

قوله : «تارةً انكروا بقاءالذات» واما ما يشاهد منبقاء هويةالفرس و انفيه شيئاً غير مبدل و ان غيرالمتبدل غيرالمتبدل فلعلّه عندهم منباب تجددالامثال على سبيلالاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» ايالتجردعنالمثالكيف واكثرالناسمجازاتهم ليس الاالامور الصورالمثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفسالكليات العقلية والوحدة والبساطةفذلك يدل على تجردها عن الكونين الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص٢١٤، س٣) : «حصلت فيالجسم بسبب»

اى بسبب طار فلا يرد مثلالبرودةالزائلةعنالماء بالقسرالعائدة اليه بعد زوال القسر استكفاءً بذاته .

قوله (ص٢١٤، س٩) : «والعلوم كلها لايجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»

اى وجوداتها الكتبية فضلاً عنالصورية النوريه فالوجود الكتبى لحدوث العالم هو قولنا : العالم حادثالمنقوشعلى لوح جسمانى . واما وجودهالعلمى فهو مطابق لتجدد كل مافىالعالمالطبيعى منالازل الىالابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضيّة محصورة حكم فيها على كلفرد و صورالكل مشمولالموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجودالنفس ولا تصادم ولا تزاحم عليها «وفيك انطوىالعالمالاكبر» .

قوله : «فضلاً عنالتصرف فيها» ايانشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتمالعدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فىالاجسامالطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهيّة» يعنى انها اجل شأناً من انشاءالاجرام العظيمة بل ليس همها الاالله ولانصب الغيرلفؤادها الا هو .

قوله (ص٢١٦، س٩) : «يمنعها عن جودةالتعقل»

او يشتبه عدم جودةالادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئيّة جسمانيّة .

قوله (ص٢١٦، س١٣) : «عين التالى»

اى بمجردالاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج انّ التعقل بآلة بدنيّة لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص٢١٢، س١٧) : «ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه»

والاّ لى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخلل الآلة بين الشىء وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص٢١٨، س٨) : «فى حق آدم واولاده»

اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان[1] فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم لان روحه عليه السلام ليس زايداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحيوة القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشرى العارضة له فالاثنينية فى اضافة روحى هنا اعتبارمحض اذ لا ماهية له بخلاف مافى الانسان فانه باعتبار الماهية اوالمتعلق لا بد ان يكون حيوة بالذات حتى تكون الحيوة فى شىء

١ــ اوالحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهورالانسان فى الاسم الاعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتحادها مع الاسم الاعظم لاتحاد الظاهر والمظهر وجوداً .

لا بالذات كالعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص٢١٨، س٨،٩) : «وفي عيسى عليه السلام»

و كلمة القيها الى مريم منه الكلام في: روح منه : كالكلام في: روحي. واما الكلام في الكلمة فهو ان كلمته تعالى امرية لا خلقيه- وبالحقيقه- كلماته التامات اى- العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقليه- التي هي كلمات القلوب لا كالاحاديث الخيالية والموجودات الغير القارة الضعيفة ولو قيل بحسب التأويل اريد عيسى النوعي كادم لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشأة الانسان البشرى في الصعود آدمية و نشأة الروحية الامريه- في الأواخر عيسويه- و عيسى روح الله و منزله في سماء الارواح كما ان آدم خليفته في الارض و عليه ينزل ما في الاخبار ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء في آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و في سلسله- الترقيات الى الغايات والدهر روح الزمان نسبته اليه نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص٢١٧، س١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئيه- والزوجية فيها هي التركيب فيها من الوجود والماهيه- او من الوجهين وجه يلي الرب و وجه يلي النفس او تعلقها لذاتها وتعلقها لمبدئها او من الجنس والفصل او من النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت الارض وفي الحيوان والانسان البشرى هو هذه بعلاوة التركيب من المادة والصورة .

قوله (ص٢١٧، س١٢) : «وقوله اليه يصعد الكلم الطيب.....»

اى الكلم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها والصعود هي-

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسيّة الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص٢١٧، س١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبة الامريّة بالقيوم تعالى تقوماً وجودياً والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص٢١٧، س١٤) : «و قوله تعالى: يا ايتها النفس.....»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص٢١٧، س١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتى التشبيه والتنزيه و انه معلم بالأسماء جميعاً و مرآت لها تحاكى كلها عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثالاً لهذاتاً و صفةً وفعلاً ؛ اماذاتا فبان يعرف انها مجردة عن الاخياز والجهات والازمنة والاوضاع و نحوها و انها لا داخلة فى البدن ولا خارجه عنه واما صفه فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها وفاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها ومنشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و كيفيه عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداعها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمّة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتاً و صفةً و فعلا او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عَرَف نفسه بالفقر و انه لا شيء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلاحول و بلا قوّة الا بالله العلىّ العظيم ولا صفة له و يتذكر فى مقام

توحيدالصفة «بلااله الاّالله» له و يتذكـرفى مقام توحيدالذات بلااله الا هو عَرَف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته فىالافعال والصفات والذوات و اذا عـرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتى والحركةالجوهريّة والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء وانالاصل والوجهالباقى فى جميع السيالات اعراضاً كانت او جواهـر نفوساً كانت او طبايع ثباته و قدمه و شهد انّاقليم البقاء بشراشره من صقعه و كذا اذا عـرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربـه اولاً بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هوالنمط اللمى . وبعبارة اخـرى تناسب مذاق المتألهين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثـم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق داناشوى دانى كه چيست

الفعيل هنا بمعنى المنفعل اى المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد بالعريان: التجرد عن المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص٢١٧، س١٧) : «انا النذير العريان»

قوله : «ابيت عند ربى» الشاهد فى العندية فان من عند المجرد من لـه مقام العنديّة فى مقعد الصدق لدى المليك المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجـرده .

قوله (ص٢١٨، س٣) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثّانية التجرد و صيرورة النفس عقلاً بالفعل، اوالمراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الامريّة و بها

تولدالعقل بالملكة فى عالم العقل المنفعل .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «خارجا من ساير الاشياء»

اى ذاتى مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طىً صورالكونين و رفض العالمين فضلاً عن طى المكان والزمان .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقةالوجود المنبسط اتصالاً حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعة و هـذا ما قال الشيخ الاشراقى : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة «بتفاحيّة» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم فى الحقايق .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «وقال انباذقلس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالى: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينونة النفس هناك: كينونتها العقليه الكليه لا كينونتها النفسيةالجزئيّـة لانها باطله و بالخطيئـه : الخطيئـة التكوينيّه . وهى الامكان الذى فى العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظلٌ وجود العقل هناك وخطيئتهـا التكوينية و هى الامكان الاستعدادى فيهاوفى متعلقها الّذى هو البدن عكس الامكان الذاتى هناك فلما تنزل الامكان الذاتى الّذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعداديّاً كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفساً فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينيّه

هاهنا بل التكليفيه- هاهنا اذ معلوم انه لولا الماهيّة الامكانية و امكانها لما كان في الوجود كثرة و سوائيه- و اراد بالفرار من سخط الله قاهريّة نور الله وانه لا يمكّن النور الأشد[1] الابهى النور الاضعف الانقص من البروز في ساحة عزه الا ان يقع في المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضاً من الأوّل .

«نورِ مه هم زآفتابست اى پسر

قوله (ص٢١٨، س١٩) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس المختلطة العقول اما الانفس الحيوانية المنفصله- كما ترى من اغاثتها للحيوانات الاهلية بل بعض الوحشيه- ولو بادخالها في صراط الانسان وتقريبها من الله تعالى واما الانفس الانسانية الناقصة المنتفعه- بتدابير النفوس الكامله- وسياستها لاهل المدن و تباديها بآدابها و اما الانفس الحيوانية المتصله- الواقعه- في صراط الانسان فان الصيصيّة الانسيّه- قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و معاطن الحيوانات ومعلوم اغاثتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهريّة الى ان يتصل بالنفس الناطقه- و تتحد بها كما تتحد هي بالفعل الفعال و روح القدس الى ماشاء الله تعالى .

قوله : «ولا رفضه في جميع المواضع» والسر في ذلك ان النفس ذات مراتب ودرجات و هي مع كونها في اعلى العوالي كمرتبة النفس الكليّة الالهيّه- والجوهره اللاهوتيه- في ادنى الادانى كالطبع ولكن بلا تجاف فهي المثل الاعلى لرب الارض والسماء الجامع بين صفات التنزيه و التشبيه و اسماء اللطيف والقهر فهي ايضاً متعلمه-

---

١- هذه العبارة من الشيخ الشهيد ذكرها في المطارحات وحكمة الاشراق .

بجميع الاسماء «علّم آدم الاسماء كلها[1]» .

قوله (ص٢٢٠، س٣،٥) : «ان علة هبوط النفس...»

[و]ان اريد علّة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتيين. وان اريد علّة استدامة الهبوط اريد بالريش :رياش جناحى العقل النظرى وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة . فان للنفس عقلين هيولائين بحسب العلم والعمل .

قوله : «امور شتى» قد ذكرنا فى تعليقاتنا على سفر النفس[2] من الاسفار الاربعة بعض العلل والنكات لهبوطها من شاء فلينظر اليها .

قوله (ص٢٢٠، س١٠): «لم يكن من الواجب تعالى»

اى من الواهب تعالى والمراد نفى الامتناع واثبات الامكان العام فان الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل فى العالم واجباً لم يمتنع فيه فكان ممكناً فكان واقعاً لان مجرد الامكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى المبدعات و كليّة العالم بجملته ابداعية[3] .

قوله (٢٢٠، س١٢) : «فلهذه العلة ارسل البارى تعالى النفس....»

المراد النفوس الفلكيّة للافلاك والصور المثالية للبسائط العنصرية والمعادن بقرينة المقابلة لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا .

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشيخ العطار النيسابورى .

١ـ س ٢ آية ٢٨٠

٢ـ سفر النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٠

٣ـ لان اصل وجود المادة والهيولى من المبدعات وان ورد عليه الصور الجوهرية متدرجة وان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحالة فيها او المستحدة معها قديمة و كذا معلولها و ذلك لا ينافى حدوث العالم حدوثا زمانيا .

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد — داشت شاگردی و گفت ای‌اوستاد
چون کفن سازیم وتن پاکت‌کنیم — در کدامین‌جای در خاکت کنیم؟
گفت اگرتو بازیابیـــم ای غلام — دفن کن هرجاکه خواهی.والسلام
من‌که خودرا زنده درعمری دراز — پی‌نبردم، مرده چون‌یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی‌السنخیة بین‌المدرك والمدرك افرادالتوحیـد لازم و ایضاً افراده الوحد الحق تعالی شهود ان لا ثانی له؛ فلا بد انلا یری‌المحب نفسه فلا یثبت لنفسه ماهیّة والااضیف‌الیهاالوجود واثبت‌الثانی فلا یکون مفرّداً واذ لا ماهیّة فلا مادة و یمکن ان یکون حبُّ‌الواحد من باب اضافةالمصدر الی‌الفاعـل ای صاحب حُبٍّ مقام‌الوحدة والخـلوةافراد هذاالواحد و تخـلیة قلبه عن کل‌ـ الاغیار ومن جملةالاغیار الموادبل‌الماهیّةوالتجرد عن‌الماهیة فوق‌التجرد عن‌المادة

قوله (ص۲۲۱، س۱۱) : «حب‌الواحد افراده»

«اعلم ان‌النفس‌الانسانیّة جسمانیه الحدوث روحانیة البقاء» اعلم ان هاهنـا اقـوالاً :

احدها: انها قدیمة مطلقا بقدم‌العقل الکلی الفعال و هذا کالقول بانها مجـردة عن‌المادة مطلقا .

و ثانیها : انها قدیمة بما هی نفس متردة دائماً فی‌الابدان کما هو قول بعضـ التناسخیّة ۱ .

و ثالثها : ان‌النفوس قدیمة قبل‌الابدان ولکن بالهویات‌الجزئیة و هکذا فهم

۱ـ قوله: الکینونةالسابقة القدیمة التی له «ای‌الرب‌النوع» قوله لها «ای‌النفس» .

۲ـ ومنهم یوذاسف‌التناسخی . ۲ـ ولذا قیل : آدمی‌زاده طرفه معجونی‌است .

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الآتى المعبر بما قيل؛ ردّ عليها.

ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهى قديمة بقدم العقل الكلى الفعال و هو ربّ النوع ولكن فى مرتبة تنزّهها فان الكينونة السابقة القديمة التى له، لها[1] و حادثة ايضاً فى مرتبة كونها طبعاً و بدنا بحدوث البدن لامع حدوث البدن وهذا هو القول الفحل والرأى الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثة» صدقت. وان قلت: انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و جن و حيوان و نبات» و غيرذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الآخر وذلك لانها بسيطة بعدالحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذاالمعجون و طاير بوقلمون[2] .

و خامسها : انها حادثة ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .

وسادسها : انها حادثة ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفى عام و هذا قول بعض الملليين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .

قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والا فالانفس على قول التناسخية مجردة ومع ذلك ملحوقة للعارض الغريب و هذاالكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثانى بالقدم كما ان ماقبله ابطال لماقبله ومابعده وهو القدم بقدم العقل الكلى او بالتجرد بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذاابطال للكينونة السابقة لها فى السلسلة العرضية كما ان ماقبلها ابطال للكينونة السابقة فى السلسلة الطولية النزولية .

١ـ قوله: له. اى «الربّ النوع» قوله: لها. اى «النفس» ٢ـ لذا قيل: آدمى زاده طرفه معجونى است .

قوله (ص٢٢١، س١٩) : «اما بالمواد...»

على سبيل منع الخلوّ اذ جميعها يجوز فان هذاالماء و ذلكالماء صارا فردين لانالصورة النوعيه صارت فردين لكونهافي مادتين هماالهيولى المجسمة ولعارض الهيولى منالفك والقطع اذ لولم يقبلالفك كالفلك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلافالعناصر حيث انالاتصال الوحدانيمساوق للوحدة الشخصية و رفعالاتصال رفعالوحدةالشخصية والهيولى قابلة للفعلواماالتعدد بالعارض فقط فمثل مادةواحدة كشمعة مشكلة في زمان بشكل و في زمانآخر بشكل آخر متميز عنالاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص٢٢٢، س٤) : «اماالثاني فلان قبولالكثرة.....»

اى عندالتعلق بالابدان واماالبقاء علىالوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو بلطل بالضرورة ثم ان هذا لايرد علىقول افلاطن وهو القدمالعقلي المفارق فقط ولا علىالقولالمنصور منالقدمالعقلي والحدوث الطبعي لان وحدةالذات لاينافي كثرةالتجلىالافعالي .

قوله (ص ٢٢٢، س٩) : «وعندنا بانحاءالوجودات»

لما كان التميز اعم منالتشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا احدها: بالمخصّصات لحصولالوجوداتالتي هيالتشخّصات .

والثاني: بنفس ذواتالوجودات لكونالوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هوالتميز بنفسالتشخصات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة منالحالات والملكات و سيشير الى كل واحد منالثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لايمكن ان يقال بمثل هذا. اى: انالتميز بانحاء الوجودات فىالكينونة السابقة اذ لا وجودات متمائله- متفاوته- بالهويات التى هى كما ترى معالابدان و بعدها من السّعادةوالشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذلا مخصص لحصولها منالمواد المختلفة او كالمواد منالابدان المتفاوتة الاستعدادات فيلزم فىصدورها قبل عالمالكون عنالبارىتعالى صدورالكثير عنالواحد بلالكثرة فى النوع الواحد مع عدمالمادة و لواحقهافحصولالوجودات هناك اولالكلام .

قوله (ص٢٢٣، س١٣) ، فقد علم انالمادة المشتركة»

اذ لا ميز فى صرفالقوة فمالم يتميز لم يتميز وتميّزها بالصورالسابقة وتنوعها وتعددها بالصور فان قابليّةالهيولىالاولىللصور المخصوصة ليست الا فى ضمن الصور فىالسلسلة العرضيه- الزمانيه- اذ هيولىالمجردة محال و خلوّها بحسب ذاتها عن كلالصور عند اعتبار ذاتها فى ختمالسلسلةالنزوليّة و بدوالسلسله- الصعوديه-

قوله (ص٢٢٤، س٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسبالذات ونعم ما قالالعارفالجامى (قدسسره) :

تا بود باقى بقايای وجود کیشود صافاز کدر جام شهود
تا بود پیوندِ جان و تن بجای کی شود مقصودِ کل برقع گشای
تا بود قالب غبار چشمِ جان کی توان دیدن رخ جانان عیان

والكمالالعقلى بالنسبة الى طائفة منالنفوس و هىالنفوس الناطقه- القدسيّه- والوجود النورى بالنسبه- الى طائفة اخرى منها و هىالنفوس الكلية الالهيه- و ذلك لانالتأسيس فىالكلام خير منالتأكيد .

قوله (ص٢٢٤، س٥) : «ولا ضد للجوهرالعقلى»

فان قلنا بان للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذناالمحل فىالتعريف الضد اذالكلام فىالجوهرالعقلى ولا محل له و ان قلنا لا ماهيّة للعقل بل للنفس فلا ضد للوجود .

قوله (ص٢٢٤، س١١) : «لان دلايل تجردالنفس....»

الاوضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة فى هؤلاء فعليه فقولهم كهيولى لم يكن لها صورة و بقاءالهيولى بلا صورةمحال .

قوله : «انما ينهض فىالمعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريدالمجرد والمقشرات بتقشيرالمقشر و بالمجردات بلاتجريد مجرد والمقشرات بلاتقشير متقشّر كالنفوس والعقول والسبّوح القدّوس تعالى شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلى العقلى لاالطّبيعى ينبغى ان يؤخذ بوجود جمعى محذوفعنهالجهة السفلى والعليا و زمان الحال و زمان الماضى و غيرذلك من العوارض اللاحقةوالغرايب من نفس حقيقته و مع ذلك لا يحذف منه شيء من سنخه ليكون جامعاًمن كل المياه فى كلالعوالم و كذا فى حقيقةالوجود و غرايبالوجود الماهياتوالاعدام وليست لشيء منهماشيئيةوجودية واذا وصفها بالاحاطة لم يشبهالخيال بالانبساط المقدارى او بالفوقية لميشبه بالفوقية الاضافة الحسيّة او بالنوريه لم يشبه فىنور الانوار والانوار القاهرة الأعلين والأدنين والانوارالاسفهبديّة الفلكية والارضية بالضوءالشمسى اوالقمرى او النجمى اوالسراجى و معلوم ان مثل هذاالانسان اقلىالوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذاالقول» ولو تشبّث بشعورها بهويّاتها وبالفطرة الالهية التى فطرالله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء والفردانيه والدوام والكمال وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى و حبّ النبى «صلى الله عليه و آله» والولىّ لانها صفات الله لم يكن فيه كثيروهن .

قوله (ص٢٣٦، س١٣) : «واقول : التوفيق بين القولين»

اوالتوفيق بان القوة العقليه بما هى قوة عقليه لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله عليه و آله و سلم» : «لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملَك مقرّب ولا نبى مرسل» قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پرّ جليل تا اَبَد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال الشيخ فريدالدين العطار النيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، باجليل پَر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى ازوحشت شود موسيچه وار»

قوله (ص٢٣٨، س١) : «فهى بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذاالقول العرشى و قول الجمهور غيرخفى لان وحدة النفس على هذا جمعية بل وحدة حقة ظليه كما ان الوحدة الواجب تعالى حقه الا انها حقيقيه و على قولهم عدديه والقوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لوازم و على قوله (قدس سره) شئون ذاتيه و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركّب بل اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً[1]» ولم يرد الفيلسوف بالاجزاء الا هذا كما ذكرنا سابقاً و نقلنا من العرفاء ايضاً .

١ـ س ٦٤ ، ى ٢

قوله (ص٢٢٨، س٩) : «والبرهان كاشف حجب هذه الاوهام»

فانه كما سيجيء للعقل الفعال وجودنفسى و وجود رابطى لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطى لاالنفسى وبعبارةاخرى متحدة بتجلياته النفسية فى القوابل لا بذاته البسيطة فلا يلزم شيء مما ذكروه .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فى العقول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فى العلم والعمل «تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض[1]» .

قوله : «وليس اشتماله عليها ....» اذالنور كيف والكيف لا يقتضى قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك فى الكم القابل للقسمة لذاته فان الخط الطويل ولو ذهب الى غير النهاية متصل واحد والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية لا يوجب الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص٢٢٩، س١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مرّ غيرمرّة ان الطبيعة المعدودة من مراتب النفس هى الطبيعة الغير الواقفة التى بصدد الارتقاء والمأخوذة «لابشرط» لاالواقفة والمأخوذة «بشرط لا» فانّ الواقف وان كان نفساً حيوانيّة فى اعلى انحائها لا يليق ان يعد من مراتب النفس الناطقة القدسية كما ان غير الواقف و ان كان طبعاً بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كان السلوب اندر كانت الوحدة اقهر والبساطة ابهَر كما لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الاشياء فى وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بل الهيولى ايضاً من جهات بقاء

١ـ س ٣٧، ى ١٥

الموضوع لكونها باقيـة فى جميع الاحوال كما انها من جهات تجدده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضـا البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و فى الهيولى والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهـة العقليه وانه رقيقة الحقيقه التى هى رب النوع له اتصال الحركة القطعيه اذ الاتصال الوحـدانى مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسطية ذاتاً والوجود الذى هو وجه الله الواحـد البسيط «هو معكم اينما كنتم[1]» .

قوله (ص٢٣٠، س١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لان الحكمة درك الحقايق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما فى حديث الحقيقة «فيلوح على[2] هياكل التوخيد آثاره» جامع لكل الحقايق من صفات الله تعالى واسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذا علم الحقايق على ما هى عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهى قال تعالى : «كتاب أحكمت آياته ثـم[3] فصّلت» اى الكتاب التكوينى كالتدوينى اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية فى الكتاب الأنفسى ثم فصّلت فى الكتاب الآفاقى فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح وفى هذا الكتاب التكوينى الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذى هو فى نعيم و فى علّيين لتعلقه بعرش الله الذى هو العقل الكلى مملوّا من العـلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلّمهم الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذى هو فى جحيم[4]»

١ـ س ٧١، ى٣٥

٢ـ س ١١، ى ١ ـ س ٤١، ى٢، ٤٤

٣ـ حديث الحقيقة من المأثورات التى نقلها الخملة للآثار والاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين على عليه السلام .

٤ـ س ٨٣، ى٧

وفى سجين لاخلاده الى البدن مملوءًا من الكذب والمين والابـاطيل والخيالات المركّبـة القابلة للاحتراق و تأمل فى هذاالميزان ذى الكفتين احديهما العقل النظرى والاخرى العقل العملى او احديهما العالم العينى والاخرى العالم العقلى المشار اليه فى قولهم: «الحكمـة صيرورة الانسان عالماً عقليا مضاهيا لعالم العينى» و ذلك لان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود فى الموطنين مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فالانسان هو العالم والعالم هو الانسان و كأنه العاكس والعالم بشراشره عكسه كما هو عكس الحق وظلّه «الم تر الى ربك كيف مدالظل[1]» الموضوع تحت السماء اشارة الى ان الانسان هو المشار اليه بقوله تعالى و وضع الميزان [2] و هذا هو المحاذى لرفع السماء اللاين بمقابلته بالقسط سيما القسطاس المستقيم المساوى الكفتين و هو النفس القدسيّة التى وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظرى و عقلها العملى اقرء كتابك ورقاً ؛ ويل لمن لاكها بين لحيته ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق هـو تعالى يحق الحق بكلماته سيّما الكلمـة الاتـم التى من رأها فقـد رأى الحق «ان هذاالقرآن يهـدى للّتى هى اقوَم[3]، انا كنا[4] نستنسخ» اى نستكتب ما كنتم تعملون ان نصور و نجسم اعمالكم او نختصر مفصّلات اعمالكم كتابه اجمالية بجعلها ملكات واحسب حسابا و ان وجودك بما هو وجودك كسراب بقيعـة وافقده لان نسبة الشيء الى القابل بالامكان والفقـدان وتفقّد و تفحّص عن ماء الحيوة الذى هو الوجود بما هو مضاف الى الوجوب الذاتى تعثر ما عليه لان نسبـة الشيء الى فاعلـه بالوجوب والوجـدان واستَوف حساب صفاتك و افعالك ايضاً و انها توابع الوجود

١ـ س ٢٥، ى ٤٧
٢ـ س ٥٥، ى ٦
٣ـ س ١٧، ى ٩
٤ـ س ٢، ى ١٠٠

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبّت العرش ثم انقش . «كفى بنفسك اليوم عليك[1] حسيباً» لأنك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .

«دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر» فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك وسيئآتك لان كل الموازين التي تعرف بها حقية كل شيء فيه من الموازين الخمسة الحقّة التي هي ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والأوسط والاصغر وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانيّة المشروحة جميعاً في موضعها و اعمل بقوله عليه السلام: «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً» كما هو ديدن اهل السلوك فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في النهار فان زادت حسناتهم على سيئآتهم حمدوا وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئآتهم تابوا و انابوا و تداركوا زلآتهم في ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره في نهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب وتفكر في هذا الصراط المستقيم اولا ففيه جميع منازل السايرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال : «الصراط خمسمأة سنين يذهب فيه صعوداً ومثله استواء و مثله نزولا» ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة لأنه خليفة الله و عبدالله لا لغيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبد السميع البصير والملك فانه عبد السبوح القدوس وقس عليه كما في الكتاب الالهي «ما من دابّة الا هو[1] آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر في قوله تعالى: «وان هذا صراطي مستقيماً[2] فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبيل فتفرق بكم

١ـ س٣٣، ى٣٩ ٢ـ س٦، ى٥٤

عن سبيله» .

قوله (ص٢٣١، س٣) :

«ففى معرفة نفس الآدمية و قرائه هذا الكتاب الذى فيه الحكمة اى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل المنفعل النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تظفر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و تهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء[1]» اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى السماوات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والملائكة يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلمية والعملية يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة كما ان تحصيل الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص٢٣١، س١٥) : «وتدخل الجنة»

اى جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائية بغير حساب اذ لا تمدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسّع .

قوله : «انّ التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الأعمّ اقسامه كثيرة ؛ التنلسخ على سبيل الاتصال كما سيشير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصّعودى والتناسخ النزولى والتناسخ الملكى والتناسخ الملكوتى والتمثيل فى المراقبة والرياضة و عند الوحى والبروز عند مجوزيه و قد فصّلناها

١- س٢٨، ى٥٠

فی مواضع اخری .

قوله (ص٢٣٢، س١٦) :

و قوله تعالی : واذالوحوش حُشِرت[1]» ای‌الانسیون الذین صاروا وحوشا واماالوحوش التی هی وحوش بالفطرة الاولی فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً[2] نعم لها حشر تبعی بمعنی انها بعد وجودهاالطبیعی تستکمل نفساً و بدناً بالحرکة الجوهریة فتستغنیان عن‌المادّة فتصیرالصورة متحدة بالمثال والمعنی بربّ نوعه فتلك‌الصورة کفل لذلك‌المعنی فتحشرالحیوان بل‌النبات والجماد بارباب انواعها و تحشر ارباب انواعها برب‌الارباب فحشر هؤلاء حشر هذه‌الوحوش و غیرها تبعاً فهی کمیاه انفصلت من‌البحر فی کیزان‌وجرات‌ثم‌انکسرت الکیزان والجرات فاتّصلت بالبحر واماالنفوس الانسانیة فلیس کذلك‌لاستقلال وجودها فشخص‌منها کالکلی من غیرها و کرب‌النوع لها .

قوله : «و قوله تعالی : تشهد علیهم السِنَتهم.....[3]» و ذلك لأن‌الشهادة فی هذه‌الآیة وما بعدها شهادة وجودیة فان‌لسان‌الکلب مثلاً فی‌الانسان الشقی‌الذی ظهر فی‌البرزخ والآخرة بصورته یشهد بفعل‌الشر و صدور عمل‌الکلب منه و کذا جوارح الحیوانات الاخری التی تصورت ملکات الأناسی بصورها البرزخیة والاخرویه تشهد هیئآتها و اشکالها بأن اعمالهم کانت کاعمالها فوضح دلالة الآیة علی‌التناسخ‌الکونی .

١ـ سورةالتکویر، آیة ٥

٢ـ هذا مناف للتحقیق والحق ان‌النفوس‌الحیوانیة التی لها وجود تجردی برزخی یحشرون فی‌البرازخ ولها حشر تام مستقل کالنفوس الانسانیة التی لم‌تبلغ درجة‌المعقولات

٣ـ سورة ٣، آیة ٧٢

قوله (ص٢٣٣، س٩) : «وينقلب الظاهر من صورته التى كانت»

الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى فى الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية فيشبهون السباع هيئة و يعيشون عيشها و يعاملون مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها وجنسها و هذا كان فى الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت فى بعض الهيئات والاحوال لايقدح فى الصيرورة كالتفاوت فى افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص٢٣٤، س٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة» فان الانعكاس جايز فى التغييرات التى فيها خلع ولبس للمادة اعنى فى المواضع التى حدوث شىء للمادة يوجب نزول شىء عنها و اما فى التغيرات الاستكمالية التى لايوجب زوال شىء عنها فلا لان هذه فى النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعية و كما ان الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجها الى شىء و صرفا عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا والعناية ايضا تقتضى ايصال كل موجود الى غايته و بعد الوصول لا تقتضى التنازل والارتجاع والصورة التى فى المنى بل فى الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة الشىء ليست بشىء و حين كانت النفس فى الصيصية الاولى كانت فعلية و كاملة ولو فى الشيطنة والخداع و ان لم تكن قابلة للتخطى فى عالم الابداع والفرق بين هذا الوجه والوجه المصدر بثم ان ثم اخذ السنخية والتوافق بل الاتحاد بين المادة والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيصية الاولى انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل والرجوع القهرى الى القوة المحضة و هو مستحيل والا لزم عدم السنخية بين النفس و متعلقها .

قوله (ص٢٣٤، س١٣) : «اذ لا تكرار في الفيض ولا تعدد في التجلي»

هذا كلام العرفاء الشامخين وله معنيان: احدهما ان الفيض المقدس لكونه وجوداً حقيقياً والوجود الحقيقي لا جزء له مقدارياً كان اوخارجياً او عقليا ولا تعدد فيه ولا اختلاف بالنوع ولا بالعدد والتفاوت بالمراتب ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك وليس بجوهر ولا بكيف ولا بكم ولا نحوهما فلا سيلان فيه ولا زمان فلا تكرار فيه ولا رجعة فالتجلي الذى هو الآن هو التجلي الذى فى زمان الطوفان مثلاً بهويته و بعينه .

و ثانيهما : ان كل شيء مظهر الاحدية و مجلى اسم «من ليس كمثله شيء» فلا يماثله شيء و لذا لا ترى شيئين متماثلين من جميع الوجوه و كل شيء يحب الفردانية فهذا الكلام بهذا المعنى يناسب المقام لا بالمعنى الاول .

قوله (ص٢٣٥، س٨) : «فله ان لا يسلم هذه الاولويات»

فان هذا مثل ان يقال: اذا استدعى مزاج المقناطيس جلب الحديد فمزاج الانسان بالطريق الاولى .

قوله (ص١٢٣٥، س١٤) : «بقوله تعالى: هل اتى على الانسان»

اى قد اتى و قوله تعالى : «امشاج» اى اخلاط" و نبتليه حال و فى الجمع : «اى نحشره بما نكلفه من الافعال الشاقة ليظهر اما طاعته واما عصيانه فيجازى بحسب ذلك» قال الفراء: «معناه فجعلناه سميعاً بصيراً لنبتليه اى: لنعبده و نأمره و ننهاه»

اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هكذا و اقول : اوالمعنى: خلقناه من نطفة امشاج نبتليه ؛ بانه ينسى اصله المادى و يدعى الجد والشرف ام لا؟ كما قال عليه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قذرة و آخره جيفة قذرة (نتنة) ، »

قوله : «فان سمى...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال .

قوله (ص٢٣٦، س٣) :

«وان كان بحثاً على السند وهوخارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذا المنع قد تستند بسندين: احدهما ما ذكره والآخر ما يذكره فى كتابه الكبير [1] و هو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المستنسخة مانعه عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لاتمانع بين الانور المجردة كما لاتمانع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع النورين الشمسيين الاستقامى والانعكاسى على قابل مستنير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفع السند والمنع كلاهما واشار الى بعض المطالب الشامخة ايضاً .

قوله (ص٢٣٦، س٧) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لايمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل اوالابطال الذى يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعيتها عندهم حتى يتذكروا ويتخيلوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و تجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص٢٣٦، س١١) : «لاتصالهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقايق فالمراد بالملكوت هو الجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية لكن

١- الاسفار العقلية ط١٣٨٠ هـ ق ج اول ص ١٦٠ و المبدء والمعاد ط١٣١٣ هـ ق ص ٢٠٨ و شرح الهداية

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية والفلك و جسمه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحالّ فيه .

قوله (ص٢٣٨، س٧) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعانى الجزئية فاحترازه عن الذئب الآخر المخالف المقدار مثلاً لأنه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقد يربط الدابة بحبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما تكر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تأخذ تجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجع الكلى يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلى و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضاً بعض العجايب من خاصية الوجود لا من باب التعقّل و درك الكليّات [١] .

قوله (ص٢٣٨، س٩) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لايكون الا

١ـ و ليعلم ان ارتباط ارباب الانواع مع الحقايق المادية انما تكون من طريقة افرادالمثالية .

بالارادة وما يقال: انالطبيعة ايضاً تطلبوضعاً كحد من حدودالحركة الاينيه- ثم تهرب عنه فجوابه : انالطلب فىالطبيعةليس بعينالهرب والهرب فيها ليس بنفس الطلب و اما فىالفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينهالهرب عنه من جانبآخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب لهمنطرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره من عدمالتضاد فىالافلاك والفلكيات مجردالارادة والحيوة لاالحيوة النطقية ولكن بضميمةالقواعد المقررة من انالفلك لاشهوة فيه ولاغضب اذ لاحاجة له الى جذب الملايم و دفعالمنافر و انه لايتحركللغاياتالوهمية بل للغاياتالعقلية من التشبهات بالعقول المفارقه- يتمالمطلوب .

قوله (ص٢٣٨، س٥) : «لقبول ذاتالفيض»

ايالفيضالمقدس والحقيقة المحمدية والرحمه- الوسعه- .

قوله : «دائمه- الاشواق» الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذالشوقية فرعالنفس

قوله : «ومعلوم انالتأثرالالهى...» وجه آخر هو انالقدرة التى هى اثر الحيوة ظهرت اولاً فىالجرم الاقصى ومنشدةالقوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس الافلاك الاخرى منالمشرق الىالمغرب حركتها التى لها بالعرض و بتوسطها يصل آثارالحيوة الىالعناصر والحاصل: انالافلاك معطيةالحيوة للعناصر و معطىالكمال ليس فاقداً له والعاصر اذااعتدلت و صارتوحدانية الكيفية تشبهت بالفلك فىالعدل والوحدة و عدمالضديه- فتخلعت بما تخلعمن خلعه- الحيوة الفايضه- منالواحدالاحد العدل تعالى شأنه .

قوله (ص٣٣٩، س١١) :

قد قيل فى العلوم الادبية ان زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى : فالعاقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك المقرب ان بلغ الكمال العلمى والعملى لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم الاعظم و انه الكلمة الاجمع الاتم .

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففى الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كلتيهما معاً على انهما متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله (قدس سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الآلات والعوارض و اليه اشار بقوله : ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الاصل المحفوظ فى الطبع والنفسيين المذكورتين و هو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة التى بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية فى جسمه مثل القوة المحركة المنبثة فى العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفي كتبه الاخرى .

قوله (ص٢٤٠، س١٩) : «فهي بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعني لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن[1] المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقله و معقوله والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة في النفس الا ان المصنف (قدس سره) لايقول بالحلول لا في الصور الجزئية ولا في الصور الكليه .

ثم ان الاذهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس في موقعه وليرتفع بامور :

احدها : ان النفس في ذاتها نفس و تصير عقلاً وعاقلة بالصورة العقليه فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الموجود الحقيقي هو الوجود والماهيه اي الموجود المشهوري موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اي النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لا الى مفاهيمها فان العاقلية تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقله بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

١ـ والظاهر: ان من المقررات.....

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفّه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو في مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هي و هي هو فذلك النحو الاعلى عاقليته حينئذ عين عاقلية النفس و على الثاني وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلى نورى فى عالم اعلى و فى عالم الابداع والصورة التى فى عالم المادة وان جردت عنها فهى طبيعة ظلمانية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعلّ المراد من الخذف والانتزاع والتجريد فى المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص٢٤١، س٩) : «بل عكسه هو الصواب»

اى كون تبدلها بلاتجاف تابعاً لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص٢٤٢، س٩) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقى (قدس سره)

قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير ما فى المادة الخارجية فروق :

احدها : ان الواهب على مذهب المصنف (قدس سره) هو النفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكية .

و ثانيها : ان الصورة لها قيام حلولي بقوة النفس عندهم ولها قيام بالنفس صدوري عنده (قدس سره) .

و ثالثها : ان الصورة عنده (قدس سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غير الصورة الخارجية لكن الخارجية في المادة الفلكية او العنصرية والمبصرة بالذات ايضاً في المادة العنصرية لكونها في القوة الباصرة عندهم و هي في مادة الروح البخاري المتكون من صفوة الاخلاط المتكونة من العناصر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن الصورة هذه الصورة الطبيعية كما مر .

قوله (ص٢٤٣، س١٩) : «وليت شعري اذا لم يكن في ذاته»

اي بنحو الاتحاد فباي شيء ينالها اي ينال الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحو الاتحاد لئلا ينافيه ما سيذكر و هو او ينال الاشياء بالصورة الحاصلة فيه .

قوله (ص٢٤٣، س٣) : «فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولا»

اي ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عممنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الآتين والحاصل انه لا بدّ ان تدرك الصورة الحاصلة اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات الصور ثانياً وبالعرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى النفى» اي انا ليس عدم الادراك و جاز الادراك فاما .....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته العارية الجاهلة يدرك

الصورة الحاصلة و هو باطل كما مر اوبصور اخرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهوالمطلوب اوالخلف .

قوله : «و كذلك حال النفس....» بل هاهنا اولى و آكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمانيتين اتحاديا كان تركيب المادة والصورة الروحانيتين كذلك بالطريق الاولى .

قوله (ص٢٤٣، س١٩) : «ثم ان وجودالاضافة الى شئ ....»

اى لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجودالمضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجودالنفس لكونها ضمائم فيها والضميمة ليس مفمومها فى مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا وجودها فى مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالمة اميه بالحقيقة حينئذ فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانية بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لا يكون خلو النفس ماهية ووجودا عن الصور مصححا لسلبها عن النفس على مذهبهم .

قوله (ص٢٤٤، س١١) : «ذلك متاع الحيوة الدنيا»

اى المالكية والوجدان فى متاع الدنيا ليسا الا النسب الوضعية الاعتبارية فالوجدان فى الحقيقة هنا ليس الا الفقدان والوصال ليس الا الهجران والحضور ليس الا الغيبة فان الوصال هنا ليس الا المماسة بين نهايات الاجسام مع التفرقة بين ذواتها .

قوله (ص٢٤٥، س١) : «وعالمة ايضا فى ذاته»

بناء على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقية من نتايج قاعدة اتحاد

المُدرِك والمُدرَك .

قوله (ص٢٤٥، س٣) :

«النفس الانسانيّة من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فانّ الماهية محفوظة بينهما كما برهن، على ان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعددت تخلل غيرها فيها و ينعكس عكس النفيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعددو ينضم هذا الى صغرى هى: ان حقيقة الوجود اوالموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية فى الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئية فى بدنها الجزئى وذلك لان الايجاد فرع الوجود و وجودها بعدالبلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا الايجاد ويكون وجودها غاية الخليقة .

فى القدسى : «يابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها فى غاية الغايات .

قوله : «ووجوداً فى انفسنا»

قوله : «ووجوداً فى انفسنا» اى لانفسنا لا كما يقول القوم فى الصور العقلية حيث ان لها وجوداً فى انفسنا لا لانفسنابل كما قلنا : ان لها وجوداً فى انفسنا لانفسنا فكذا فى العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغايه بنحو التحول .

قوله (ص٢٤٥، س١٨) : «فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد»

اى المحدود اما الواحد بالوحدة الحقة الحقيقيّة اوالحقه الظليه . اى: ما لا

ثانی له من سنخه فالوجودالمتقدم الـذی فی السلسله النزولیة و به فاعلیة والوجود المتأخرالذی فی السلسله الصعودیه و به کونه غایه کلاهما مشموله و لکون العقل ذا مراتب و متفنن التجلی و کل نفس تتحدبمرتبة و وجود رابطی منه لا یلزم ان تعلم کل ما یعلمه الاخری او کل ما یعلمه العقل ولا تجزیة و کثرة کما فی المعیة القیومیه للحق مع الکل وایضاً لاجل انه لم یتصورمن التقدم والتأخـر الا ما هوالمشهور و کأنه لم یرتق فهمه من سجن الزمان الی الدهر لیعرف التقدم والتأخر الدهریین وهذان فی ترتیب المـوجودات فی السلسله الطولیه فالعقل الفعال متقدم دهراً و متأخر دهـراً و متأخر دهراً ولیس زمانیاً و الیه اشیـر فی الحدیث : «نحن السابقون[1] اللاحقون» وان کنت عارفاً بصیراً سائراً من الحق الی الخلق فاتل قوله تعالی : «هوالاول والآخر» وانظر اولیته فی السلسلة الطولیّة والنزولیه فی عین آخریته فی العروجیه و بـالعکس اولیّة حقیقة الوجود علی الماهیات السرابیه فی عین آخریتها باسقاط اضافتها الیهاعنها .

قوله (ص٢٤٦، س٤) : «بل ینتهی الی فیض علوی»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله کما فی سفرالنفس[1] و هو ان یکون المخرج امراً غیر عقلی کجسم او قوة جسمانیه فیلزم ان یکـون الاخس وجوداً علّة مفیـدة للاشرف وجوداً فان غیرالعـقل افادالعقل لغیره والـمعلم البشری معد و معلوم ان جسمه او صورته لا یعطی الکلی العقلی بل هو مفاض من الباطن علی النفس واماالفیاض المطلق فهوالحق الحقیقی الا انه لا بد من رابط للحادث بالقدیم تعـالی .

قولـه (ص٢٤٦، س٩) :

«ثم من البیّن ان هذه الصور العقلیه موجودة فی ذاته» ای ذات العقل الفعـال؛

١ـ نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفـوسهم الشریفة مع الاسم الاعظم و تجلیهم فی الاعیان الثابته....
٢ـ مبحث النفس ط ١٣٨٠ هـ ق ج١ ص١٨٠

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غايةً للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصلة : ان النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول، وهذه الصور العقلية عين الصور العقلية التى فى العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد فى اى عقل كان اذ لا ميز فى صرف الشيء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الامر اى لما فى العقل الفعال و ما فى العقل الفعال من صورها العقلية متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

قوله : «بخلاف النور المعقول» فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

قوله (ص٣٤٧، س٣) : «بواسطة حركات الافلاك الدايرة»

متعلق بخبر المبتداء التى هى القوة التى بها يتحفظ..... لا بالتى حدثت لان الهيولى ابداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات الفلكية نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى فى العقل الفعال و قوله (قدس سره) : «حدوث امر» مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهيولى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعالية والباقية القوى الفعلية .

قوله (ص٣٤٧، س٨) : «ويحدث معها القوة التنزوعية»

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها، كما ان فعلية التحريك من العاملة المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخس فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخس الى الاشرف ففاضت المحركة العاملة اولا على المادة ثم المحركة الشوقية ثم اللامسة و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكاً او تعقلاً .

قوله (ص٢٤٧، س٩) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما فى المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس المشترك و حفظها عند الخيال. ان قلت :المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس» .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم طى ذكر الخيال فى تعداد القوى .

قوله (ص٢٤٧، س١١) : «ولها قوة الوهم»

اى للمتصرفة قوّة رئيسه عليها هى قوّة الوهم المستعمله ايّاها و يناسب هذا قوله و يقال لها اى للمتصرفة حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : انّ للمتصرفة قدرة التوهّم وقدرة الذكر والاسترجاع بناءً على مذهبه من الاتحاد .

قوله: «فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة» كما يصح هذه الستّه فى هذه القوى وهى بالقوة كل سابقة منها متوجهه نحو اللاحقه يصح فيها و هى بالفعل اى فى صورها فان المراد بالغاذيه النفس النباتيه و هى محصله بالغاذيه مواد الصور المحسوسه بالعرض و محصله بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيله بالذات سته المادة للصور المعقولة بالذات والمراد بالمتخيله فى كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص٢٤٨، س١٨،١٩) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف النفس بما هى نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل

وثانيها : ان علته الفاعليه هى الغائية يعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبّر عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغاية ما ينتهى اليه الفعل .

و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحدة بوحدة جمعيه لا ماهيته الظلمانيه فهو مبدئه متقومة بوجوده لان شيئيه الشيء بتمامه لا بنقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى ان العقل وجوداً و صفةً و فعلا متحقق بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا بابقائه فالمائيه فيه هى اللمية الفاعليه فى الظهور واللميه الغائيه فى الخفاء وكانه قال اولاً : ان علية الفاعليه هى علية الغائيه . و ثانياً : ان علته ذاته و مائيته اذا المجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولامادة له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه كالهيولى على مذهب المصنف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهى فاعلها لأنها شريكه العله و هى غايتها حيث تتحول الهيولى اليها اولا فيصير هيولى مجسمة ثم منوعه و كذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة الى الوجود المنبسط .

قوله (ص٣٤٩، س٦) : «وكما ان الغاذية.....»

وكما ان المنميه تنمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان المولدة تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق باخلاقه و كما ان المصورة تصور فى الجسم كذلك العقل تصور فى صحايف القلوب و الواح الخيالات و مثله الكلام فى القوى الجزئية .

قوله (ص٢٤٩، س١٠،١١) : «وامساك لما يجذبه»

اى لما كان للقوى اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظه- ماسكه- . و انشئت قلت:الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكه-حافظه-

قوله : «بل فى كل عالم...» حتى فىعالم اللاهوت اذ فى كل انسان جوهرة لاهوتيّة هىاللطيفة الخفويّه- و يقال لها سرالحقيقه- لكنها فىالانسانالكامل بالفعل

قوله : «فيه ماهيّةالكل» اشارة الىتفوق عالمها على عالمالعين كما قال على عليهالسلام: و فيك انطوى العالمالاكبر لانالماء فى عالمالعين ليس ماهيّة الماء و ذاته بل جزئى مختلط بالغرايب منالاين والمتى والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما فى عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كانلكماء جزئى ايضاً فى خيالك و آخر فىحسك و هوالمحسوس بالذات منالماء المادى وآخر فى بدنك كالبلغم و هوالوجودالشبهى للماء وقس عليهالنار والهواء والارض وغيرها منالحقايق بل مما به تفوقه علىـ العالم ان فيه ماوراءالعالم مناسماءالواجب بالذات .

قوله (٢٥١، س١٠) : «بواسطة مرض بولموس»

بولى باليونانيّة هوالشىء العظيم و موس هوالجوع وما يقال فى ترجمته «گاو جوع» منبابالتشبيه فانالشىء العظيميشبه بالثور لا ان بولى معناه «الثّور» و فىاليونانيه- يقدم المضاف اليه علىالمضاف كما فىالسرسام والبرسام و ليّس هذهـ الترجمه- او تسميته المتأخرين منالاطباءاياه بالجوعالبقرى لانالبقر كثيراً ما يصيبه هذاالمرض فانه خلافالواقع هذامعنى حقيقه- هذااللفظ واما حقيقة هذاـ المرض فهىانه جوعالاعضاء معشبعالمعدةفيكون الاعضاء جائعه- اى مفتقرة الىـ الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج باردشديدفى فمالمعدة مخدر لقوتىالحس والجذب

فينقص الغذاء و يشتاق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامرين القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ في الامتصاص و صب السودا الى فم المعدة بلذعه و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .

قوله (ص٢٥١، س٣٠) :

«مصروفة الهمّ الى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا في سفر النفس[1] ايضاً و ليس المراد مايترائى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان التخيل المطعوم اللذيذو نحوه لاهل العيش في الدنيا متمثلة في الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل في النوم الذى هو اخو الموت سنون الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات عجاف وليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل المشفوع بمداومة الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجبة للتمثل بصورة لذيذة مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دستت رفت ایثار زکوة ميشود آن جوی شیر آب نبات

«ان في الجنة قيعاناً غراسها قول القائل سبحان الله» وايضاً كل ما في عالم المثال خيال الانسان الكبير كما ان كل مافي الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثالاً مقيداً و ذاك مثالاً مطلقاً و يسمى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رقايق وليست بحقايق وفي سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويمكن ان

١ـ سفر النفس ط ك ١٢٨٢ هـ ق ص٢٨

يراد برفع الوهم ترفعه و ترقيه و بالجملة عندنا ملازمة عقلية بين الاعمال والملكات الحسنة و بين الصور اللذيذة و كذا بين الاعمال السيئة و ملكاتها و بين الصور المولمة الا بالتوبة والشفاعة .

قوله (ص٢٥٣، س٦) : «اما بحسب نقصان الغريزة»

و كون شقاوة ناقص الغريزة حقيقته لمحرومية عن تلك الغبطة العظمى و استعداده بحسب ذاته النوعية لا الشخصية.

قوله (ص٢٥٣، س١٣) : «من غير شعور بمولم»

فاهل الشقاوة الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخيرتين اهل العذاب الاليم وكونهما شقاوة عقلية مع كونهما مولمتين لان مرادهم الايلام الروحانى كما سيقول فى آخر الاشراق فهذه عند الفلاسفة والحق ان لاصحابها الآلام الحسية ايضاً لحقية المعادين و عقليتهما باعتبار فقدان السعادة العقلية المذكورة لمانعية السيئآت او الجهل المركب عنها و هذا معنى كونهما شقاوة حقيقية ايضاً .

قوله : «فهو النقص الذاتى» اى بحسب الفطرة الثانية .

قوله : «اولها نقص جوهره» كنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة مذكورة فى سفر النفس ابسط من هنا[1] .

قوله (ص٢٥٤، س١٨) : «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتيب»

والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين :

احدهما: العلم الاعلى لتحصيل الاصول الحكمية والاطلاع على القواعد الالهية

١ـ مبحث النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٢٠

اوالمعرفه القصوى الحاصله بالـرياضات على وتيرة اهل الطريقه .

و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب «ادع الى سبيل ربـك بالحكمه والموعظة الحسنة و جـادلهم بالتى هى احسن ، وزنوا بالقسطـاس المستقيم» و بالجمله العلم الاعلى لازم لتحصيل مـوادالـبراهين والميزان لتحـصيل صـورها والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقـل من كون الوجود متحققاً بنفسه و ابائه عن العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعـنوى الى وحدة حقّة لمعنونه و من انّه لا ميز فى صرف الشيء الى التوحيد والبساطة فهذه و امثالها العثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء .

قوله (ص٢٥٦، س١) : «ومملكة العارف اعظم»

فان العارف لما كان وجوده فانيـاً فى وجودالله تعالى و كذا حيوته فى حيوته و ارادته فى ارادته وقس عليها جميع صفاته فمملكته فانية فى مملكته .

قوله (ص٢٥٦، س١٠) : «انه فاسدة»

بناءً على عدم تجرد الخيال و سايرالقوى الباطنه الجزئيه والنفس و ان كانت مجردة لكنها كانت عقلاً بالقوة هيولانياًو كمالا قوام للهيولى الاولى الا بالصور الحسيه كذلك لاقوام للعقل الهيولانى الابالصور العقليه والمفروض انـه خال بعد عن الكل حتى الاوليات والحق انّ الخيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن المادة كما مر .

قوله (ص٢٥٧، س١) :

«تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتعلق الاول للنفس فى هذا العالم الارضى ايضاً ليس الاّ البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب

السارى فى الشرائين والاعصاب و هذا البدن وعاء صائن له فلا غرو عندهم فى تعلقها بالبخار والدخان بعد خراب هذه الابدان .

قوله : «من اعمالهم السيئة مثلاً» بضمتين .

قوله : «ان الجهال والفجرة» ليس المراد بهم المختوم على قلوبهم او الاشقى منهم اذ لا طريق لهم الى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد عن القوى الجزئية الى الروح الاكبر؛ بل المراد بهم اما الكاملون فى العلم الذين يعرض لعقلهم العملى جهل «مّا» و بتسويلات النفس ارتكاب الفجور فبعد الموت لهم فلاح بنور العلم واما المراد التجرد عن القوى الجرمية فى الدنيا والفوز بالسعادة الحقيقية بالرياضة فيها .

قوله (ص٢٥٨، س٤) : «فاى لذة فى ادراك المعلومات الاولية»

اى ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض النفوس الناقصة الساذجة حتى عن الاوليات وما ذكره من الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء يمكن ان يدفع بان من [لم يصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال النظريات لا ينحصر معلوماته فى الاوليات بل البديهيات الستة من المحسوسات والتجربيات والمتواترات و غيرها اخرجت عقله الهيولانى عن القوة الى الفعل بل هنا اشياء آخر ينالها الفطرة السليمة «فطرة الله التى فطر الناس عليها» مثل ان ما هو بالفعل من كل جهة مطلوب و ان البقاء محبوب و ان الفناء مرغوب وان لم يأتوا البيوت من ابوابها ولم يعلموا ان ما هو بالفعل من جميع الوجوه هو الله وان المحبوب من البقاء ينبغى ان يكون هو بقاء النفس القدسية و غنائها عن البدن وآلاته و انه كيف يطلب و يستحصل و مثل ان الوجود خير والفعلية فضيلة والقوة نقيصة والانسان الكامل بالفعل محمود له السيدودة على الكل و ان لم يسمه باسم و غير ذلك من الفطريات التى تحتاج الى منبه اوّلا و ايضاً كل يعلم ذاته

بالعلم الحضوری ولو کان علماً اجمالیاً بل بارئه بنفس علمه بذاته کذلك [1] .

قوله (ص٢٥٨، س٨،٩) : «ففی ادراك الوجودات العقلیة و نیل هویاتها»

ای ادراکاً حضوریاً فمن مستسعد سعادة عقلیه- یعلم العقل الفعال بانه مخرج النفوس القدسیه- من القوة الی الفعل و انه لا حاله- منتظرة له و غیر ذلك من احکامه و ربّ- مستسعد یتصف بصفات الفعل الفعال فهو یعرفه شهوداً فیقال له انه مدرك- الوجودات العقلیه- و نائل هویاتها و فی ذلك فلیتنافس المتنافسون .

قوله (ص٢٥٨، س١٥) : «مع جـرم تام الصورة الکمالیة»

اذ للفلك طبیعه- خامسة ثم نفس منطبعة یتصور بها اوضاعه الجزئیه- و لوازمها ثم نفس کلیه- تعقل بها الکلیات و تدرك بهـا ذواتها المجردة و معاشیقها العقلیه- المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانی بجرم ابداعی حی کامل الصورة کتعلقه هنا بعـد المفارقة عن البدن العنصری ببدن عنصری آخر حی ذات نفس اخری وهذا شیء لا یقول به التناسخیّة ولا صحیح فی نفسه والذی یقول به التناسخیة تعلق النفس بعد المفارقة بنطف ونحوها قررت فی ارحام ومایجری مجریها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً .

قوله (ص٢٥٩، س٩) : «ممتنعة الحرکة المستقیمة.....»

جایز الحرکة المستدیرة بل واقعتها بتبعیه- فلك القمر لانه یحرك النار فکیف ما یتصل به واقرب منه فکانه فلك عاشر .

قوله (ص٢٦٠، س٢) : «ولعل عدد نفوس الاشقیاء غیر متناهیة»

والافلاك والفلکیات متناهیه- ولا نسبة لغیر المتناهی الی المتناهی «قل لو کان

١- یعنی ان کل مجـرد بنفس علمه بذاته عالم ببارئه و علته والعلمان مطویان فی ذاته مع ان علمه بـذاته لا یحصل الا بشهـود علته اولا .

البحر[1] مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً» والكلمة تدوينيه و تكوينيه و يوم القيامه يوم الجمع «قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم[2]» .

قوله (ص٣٦١، س١١) : «وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية»

تكلم اولاً في التركيب العقلي من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك الفصل الحقيقي اذ جعل عطفه التفسيري مبدء فصله الاخير وهنا تكلم في التركيب الخارجي فشيئيه البدن و وجوده بصورته النوعيه المركبه و بصورته الشخصيه اي الشكل والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل وهي النفس الناطقة و كلها باقيه فالبدن باق بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخليتها في فعليّة البدن و هويته على ان الوجود الخاص الذي به يطرد العدم عن الماهية حيثيّة هويتها و هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان في مجاليه لا في ذاته التي هي جهة وحدة المتكثرات و حيثيّة بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التي لا انفصام به للماهيات و هذه العلاوة هي مفادة الاصل الثاني .

قوله (٣٦٢، س١٢) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهري.....»

اعمال هذا الاصل في المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هي متصله واحدة والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصيه فالصورة البدنيه واحدة و هي في الاشتداد الى ان يتصل بالصورة القائمة بالذات الغنيه عن المادة من الصورة البرزخيّة فتحد بها[3] فلا يتوهم ان اهل مرتبة

١ـ س٦، ى٤٢ ٢ـ س ٤٢، ى٣٤

٣ـ فيتحد بها

من مراتب البدن من الطفوليه و الترعرع و الشباب و الكهولة و الشيخوخه يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخيه محشوريتها لان هذيه الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدنيويه الطبيعيه و البرزخية و الاخرويه و تفاوت الدنيوى بالصبوة و الترعرع و الكهولة و الشيخوخه و الاخروى بالصباحات و التشويهات واحد شخصى للوحدة الشخصية فى النفس المشخصة له فليس شىء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالى و فى التغير الاستكمالى كل تال من الكمال و الفعليه مشتمل على المتلوو على شىء زائد و هكذا فى متلو المتلو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنيه البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخيه و الاخرويه مشتمله على جميع درجات البدن الدنيوى و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شىء الا ما هو من باب الحدود و النقايص بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور و الفرق بين الوجهين ان الاول فى المتصل المتشابه الاجزاء و الثانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التى شيئيه الشىء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل و الهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدء و الفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثانى جاريان فيما لاهيئة له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرداً مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثانى من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوهوية من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعية الفصل الاخير

سوابقـه .

قوله (ص۳٦۲، س۱٤) : «بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثـر حيطة...»

و نعـم ما قيل :

زلف آشفتهٔ او موجب جمعيت ماست چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد

وما قيل ايضاً :

از خلاف آمد عادت بطلب كام كـه من كسب جمعيت از آن زلفِ پريشان كردم

و كلما توغل فى الجمعيّة اشتـدت الوحدة لان السلب والفقدان يَقِلّ ويندر الى ان يعوز و يفقد والوجود والوجدان يتوفر و يعزز الى ان يحيط بالكل وتكون اوحـد .

قوله : «كوجود الافلاك والكواكب» لعلّك تقول: ليست هذه من قبيل الصور المثالية التى فى عالم المثال الاكبر او الاصغر اذ لا مادة فى المثال اصلاً بخلاف هـذه فالهيولى وان لم يكن قوّة فعليه لكنـها قوة انفعالية فلا نسلم ان وجودها بلا شركة الهيولى مطلقاً كيف والهيوليات متخالفة بالنوع عند المشائين فهيولى كل فلك متخالف نوعاً مع هيولى الفلك الآخر و كذا مع الهيولى المشتركة العنصريّة فعنـدهم هيولى كل فلك تستدعى صورته الخاصّة ومقداره الخاص . فنقول: اولاً بناءً [على] ما قاله (قدس سره) على مذهب آخر من ان هيولى الكل واحدة وانها بما هى هيولى لا اختلاف فيها اذ لا ميز فى صرف القوة .

و ثانياً : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوة الشديدة القريبة السابقة زماناً كما قال بعد سطر بلا شركة الهيولى بالاستعداد ولم يقل بالقوة .

و ثالثاً : انه استعمل لفـظ مادة فى موضعين و هى الهيـولى المعجمة و حيث

قرن‌الهيولى بالاستعداد و علّل بقـوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بهاالهيولى‌الثانية والمعجمة اى لا مادة سابقة عليها سبقـاًزمانياً حيث انّهـا مخترعات والمخـترع غيرمسبوق بمدة حتى يكون خصوصيةالمقدار منسوبة الى‌المادة المعيّنة كما فى العنصريات حيث انّ‌المادة الرطبة تستدعى‌المقدار العظيم فى‌المنـاميات لقبول زيادة التمدد من‌القوة المنميـة اذالرطوبة كيفيّة بها يكون‌الجسم سهل‌الانقيادو المادةاليابسة تستدعى‌المقدارالصغير فيها لعدم تمكنهـا من قبـول‌التمدد من‌المنميـة اذاليبـوسة كيفيّة يكون‌الجسم بها غيرالانقياد و قس‌عليه‌الهيئآت والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والصورالمرآتيّة .

قوله : «ولا شبهة ؛ الى قوله: لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها وكل من ذلك دليل‌الوجود .

از خيالى صلحشان و جنگشان وز خـيالى نامشان و ننگشان

اللهم الا بالنظرالعامى الجاهل فيقول بانها معدومة ولا يفهم انها هى‌التى يذعن بوجودها فى نومه او مرضه او اختلاساته‌الاخرى .

قوله (ص٢٦٣، س١٢) : «ولضعف‌الهمة»

و لكونها مرائى ملاحظة‌الخارجيات الماديّة و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيهـا .

قوله (ص٢٦٣، س١٦) : «انك قد علمت ان‌القوة الخيالية .....»

لعلّك قد سمعت سابقاً ان‌الخيال شأنـه ليس الاالحفظ والمدرك حين‌التخيّل فى‌اليقظة اوالنوم هوالحس‌المشترك فانـه يدرك بوجهه‌الداخلى اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين بسايط‌الصورالمحزونة فى‌الخيال وما ركّبه المتخيلة منها ثم يحفظ‌الخيال

هذه المخترعات ايضاً فالاولى ان يجعل من الاصول تجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات مافى الجنّة والنار حيث ان العقل يدرك الكليات لا غير الا ان تجرد الخيال لما كان احوج لتبقى الموعودات فى الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأتوا به متشابهاً» اقتصره على ذكره .

قوله (ص٣٦٤، س١) : «ان الله تعالى قد خلق النفس.....»

الفرق بينه و بين الرابع غير خفى اذ فى الرابع كان الكلام فى تعيين الصُوَر والمقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصِّص و فى السادس كان فى انفسها و ايضاً كان الكلام فى المزاج فى ان الصور والمقادير تكون من الجهات الفاعليّة ولم يخرج منه ان الفاعل ما هو و هنا قد خرج انه النفس باذن الخلاق المطلق .

قوله (ص٣٦٤، س٣) : «بلامشاركة المواد.....»

فالنفس الناطقة فاعل الهى لأنّها تخرج الصور من الليس المحض الى الايس لا كالفاعل الطبيعى فانه مبدء الحركة اذ المادّة كالعناصر موجودة و هو يُركّبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص٣٦٤، س٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقليّة فانها من حيث انها فى موضوع شخصى هو النفس شخصيات هذا على المشهور و على رأيه (قدس سره) شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هى ذوات مجردة و مثل نوريّة مشاهدة عن بُعد و كالنفوس القدسية المتصورة من اهل القدس لاهل القدس .

قوله (ص٣٦٤، س٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع انهذاالمخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانيّة و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانيّة هى الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس الحيوانيّة مجموع القوى و هذا سخيف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ فى القوى .

قوله (ص٣٦٤، س١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقايق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهماوهو ذوالرياستين الفايز بالحسنيين فمراد الشيخ بالعارف: الاخيران، لاالاول ومراده بخارج محل الهمّة انه يصير عينياً مشاهداً للحس المشترك لا انه فى المادة .

قوله (ص٣٦٥، س٤): «مع صفاء المحل»

والمراد بالمحل الهيئة و صفائها بالنسبة الى المادة اولاً مواد طبيعيه لصور اخرويّة ، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيويّة اذ للكلى الطبيعى حصص او المراد به القالب المثالى اوالمراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور فى مقامها النازل الجزئى كما انها مظهر بضم الميم فى مقامها العالى الكلى فمن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتذة قابل و نعم ما قيل [1] :

كانِ قندم نيستان شكّرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله [2] : «الهيولى التى هى القوّة» كذاالظلمة والصورة اى الصورة التى هى

١ـ والقائل هوالعارف القيومى مولانا الرومى (قده)

٢ـ قوله: الهيولى التى هى القوة . ما راينا موضع هذه الحاشية

٣ـ قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد فى الصفحة التى حاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على ظنى ان

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهي التي عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكاني والسيلان الزماني من جهة تبدلها الذاتي و تجددها الجوهري فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السيالة التي هي المنوعة للاجسام اولاً والمحمية المذيبة للاجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتها و ظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بريه عن الانوار التي معها من الحيوة النفسية والعقلية والحيوة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها و ظلمتها و دثورها و اذابتها كما في يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحيوة والبقاء والثبات و غيرها من الكمالات تعود الى صقع الله نور الارضين والسماوات فلم تبق لها الا الدثور والبوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والعظمة «والملك لله الواحد القهار[1]» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى في كفهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العدمات وكانوا صفر الكف عن الفعليات والمجردات لرجوع كل شيء الى سنخه الوحدة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم في الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص٣٦٥، س١١، ١٢) :

«ان المادة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل من وجهين:

احدهما ان المادة في الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوة والاستعداد وهذه لا يكون في عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهي

هذه التعليقة مما كتبه المصنف على موضع آخر من كتب المصنف .

١ـ سورة ٤٠ آية

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لاتّه بعد طى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعـالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادّة غير موجودة هناك والاانقلبت الآخرة دنيا.

و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوّة ليست شيئاً فعليّاً و ليست هوية الشىء المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخروية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعلـيات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولى الّتى هى من باب العدم و عليها مدارالدنيوية و تلك الصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتى» فان العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعيّة الطبيعيّة و بامكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص٢٦٥، س١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسلة العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منـها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسلة العقول العرضية والطبقة المتكافئة التى لا عليّة لكل منها بالنسبة الى الآخر وهى المسمّاة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوار القاهرة الادنون و لكل منها عليه بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة ايضاً الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثـال من الصور اللطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهـم .

قوله (ص٢٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشىء بالصورة والروح صورة بمعنى

مابه‌الشيء بالفعل كيف والصورة الشخصية بمعنى هيئته و شكله ايضاً باقية فمع بقاء هذيّة الروح وان تعلق بصورة طير مثلاً لكان ذلك البدن الانساني هذا البدن الطيري والمراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنيويّة والبرزخية والاخرويه .

قوله (ص٢٦٧، س١٦) : «والفعل هناك مقدم على القوة»

والقوة في موضعين ليست بمعنى واحد فان القوة الدنيويّة الاستعداد والقوّة الاخروية القدرة والشدّة و هي الملكات التي هي مبادي القوى الاخرويّة والملكه بعد تكرار الفعل فهذه هي القوّة التي هي اشرف من الفعل الذي هو نفس الصورة المنبعثة عن الملك وايضاً يمكن ان يكون القوة المتأخرة عن الفعل في الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فان الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون وايضاً هي القوة بمعنى شدة التأثير و حصلت بعد تكرر الافعال و هذه القوة اشرف لان تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشيء اشرف منه .

قوله (ص٢٦٩، س١٢) : «واخرى بمنع فناء الانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم في شقاق مع اهل التحقيق حيث ان شيئية الشيء على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضاً بالمادة في تجرد بقاء اجزاء متجزيه او غير متجزيه من اجزاء بدن الانسان الاصلية لو صح بقاؤها مطلقة يقولون انه باق بعينه والاجزاء الاصليّة هي الاعضاء المتخلقة من المنى كالاعصاب والأوتار والعظام والعضلات والشرائين والأوردة و نحوها والحق ان شيئية الشيء بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شيء يعدم على الظاهر و هذا انما هو لاجل بقاء صورته في علم الله بل في الألواح العالية بل في النفوس الارضية والارتفاع عن نفس الامر؛ بالارتفاع عن جميع مراتبها و بالارتفاع عن مرتبة

مخصوصه كلوح المادة فقط .

قوله (ص٣٦٩، س١٩) : «بناءاً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً فى ذاته فضلاً عن التجرد فى فعله حتى يقال يصير الروح غنياً عن البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فرحاناً بلقاءالله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات بنحو التحول والفناء لا الاتصال الاضافى فاين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يعيدهما اى يوجدهما تارة اخرى للحساب والمجازات بناء على جواز اعادة المعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناء على ان شيئية الشيء بالمادة لا بالصورة كما مر .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الاواحد من الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق والابتلاء بفراقه ليست رفع الألم بالضرورة ولو كان فى بعض اللذات رفع الم كان ذلك الرفع من عوارضه لاذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بان يقال: لذة الأكل رفع الم دغدغة السوداء لفم المعدة و لذة الشرب رفع الم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الم دغدغة التى للاوعية و هكذا لكى ينزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها فى رفع الم الجوع .

قوله (ص٢٧١، س١٠) : «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى ان لو حظ وصف الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و ان روعى جانب الايمان و نعم يلزم تنعيم العاصى و ان لو حظ الجسمانى والوصفان فعذب ونعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد .

قوله (ص٢٧١، س١٢) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى مابه الشيء بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الايمان و بالعقل بالفعل النظرى والعملى و محل الايمان لا يمكن ان يؤكل[1] بل ما يمكن ان يناله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها . اين الدرة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصير ايضاً مادة لصوره اخرى «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهى مادة لصورة اخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل مأكول انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسى صورة المغتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجسمة والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم .

قوله (ص٢٧١، س١٨) :

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلى ضعيف بنائه على تسليم ان الهيولى لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص وليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لايتم الجدل لان الهيولى و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تناهى الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب التخصيص و هيولى الفلك ايضاً لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين لقولهم باختلاف ـ

١ـ اشارة الى ما ورد من بعض ائمتنا : ان الارض لا ياكل محل الايمان

النوعى فيها واما بصورته النوعيّة كماعندالمصنف (قدس‌سره) فكيف مع الابدان الغيرالمتناهية واماالقبول علىالتعاقبالزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفيّاً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جازالتعاقب الزمانىفىالنشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيويّة لكفى فىالجواب ولم يكن حاجةالى عدم علاقة الهيولى بالمقدارالمخصوص والمساحة المحدودة فان قبولالهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجوابالتحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمانالآخرة..... انالصورةالبرزخيّة والاخروية غير محتاجة الىالمادة الدنيويه اذ لو كان معها هيولى لكانت عينالدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : انالملكات مواد صورها لم‌يكنالمادّة بالمعنىالمصطلح بل بمعنىآخر و زمانالآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمحالبصر او هو اقرب لكونهالسرمد[1] والدهر على مراتبه والكل بسيطمبسوط فهو كما وصفهالله تعالى بقوله : «فى يوم‌كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبته الىجميع مراتبالدهر والزمان نسبةاليوم الزمانى الى ساعاته و دقايقه بل نسبةالحق‌المحيط الىالوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «انالاولين والآخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضهابيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء «يتبدلالارض غيرالارض [4]واشرقتالارض بنور ربها[5]» فيسع كل الخلايق والحقايق .

قوله (ص۲۷۲، س۱۱) : «والذين لم يدخلواالبيوت من ابوابها»

ولو دخلوالعلموا انالنفسالانسانية من شأنها السعة والاحاطة: «شعرت بذلك

۱ـ لانالسرمد عبارة عن نسبةالثابت الىالثابت

او لم يشعر و لعثروا على ما عثر ابو يزيد(قدس سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله في زاويةٍ من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به» و لظفروا على ما ظفر عليه المصنف كما قال فيما سبق النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجةٍ يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و لدروا لا اقل ان عالم الآخرة عالم تام والعالم حايز جميع ماهو من لوازمه و ضروریاته من سنخ مكاناً او زماناً او غيرهما فله مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكناً من متمكنات هذا العالم الطبيعي سماویاته و ارضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانياً من حالياته وغابراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعة وعاءً لنفسه ليكون ظلماً متعدياً على مظروفاته و يكون التام محتاجاً الى الناقص لأنه كما مر في طول هذا العالم لا في عرضه فليس في جهةٍ من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص٣٧٤، س١٠) : «والتناسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصاً آخر والروح باقٍ و هذيّة البدن بالروح ففرض كون البدن بعد تعلق الروح شخصاً آخر فرض محال و ايضاً لو كان شخصاً آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بعينه والحال ان التناسخية جعلوا هذا من باب العقوبة .

قوله (ص٣٧٤، س١٣) : «مع عدم عود البدن»

اي البدن الاول كما قال ببدن آخر سيما ان كان شيئية الشيء عنده بالمادّة كما عند البعض فعدم عود الأجزاء عدم عود البدن. اي البدن الاول .

قوله : «واشكل منه...» ولا يجوز تقرير الفرق بان سبب الصيرورة عين الاول وكونه حشراً لا تناسخاً ان المراد بالبدن الآخر هو المثالي لأنه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس سره) من عود البدن بعينه واجزائه بعينها، لان الحشر بالصور البرزخية والاخروية حشر هذه الصورة و اجزائها بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح القول بان النفس متعلق بعد المفارقة ببدن آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من باب النقص والفقد ولا دخل له فى وجوده الفعلى و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رحى الدنيا .

قوله (ص٧٣٥، س١٩) : «ولكل وجه»

اما العقل الهيولانى فلأنّه يؤل الى ماذكره المصنف فانه خيال بالفعل عقل بالقوة واما الهيولى الاولى فلأنّه آخر جميع مراتب وجود الانسان كما ان العقل الهيولانى آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول وكون الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين صور الكائنات ولا يبقى شىء من صورة لا الشخصية اى: شكله ولا الصور النوعيّة من بدنه حتى: صورته الجسميّة شخصها لا تبقى انما الباقى نوعها لان الصورة الجسميّة نوع منتشر الافراد للفلك الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصيّة واما بقاؤها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى موضعين فلأن بقاء العقل الهيولانى و هو جوهر النفس بقاؤها معه و املاه الاجزاء الاصليّة فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال والمتخيّل والحس المشترك و اما النفس فى كلام الغزالى فالمراد بها النفسيّة وجنبة التعلق الطبيعى واضافتها الاشراقيّة و هى جنبتها الصوريّة و مظهريتها لأسماء الله التشبيهية و عليها يدور النشأة الاخرويّة الصوريّة والتعطل فى البرازخ والحرمان عن عالم المعنى و جنة الصفات و اما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط و اما الاعيان الثابتة فهى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب وفى صقع الربوبيّة من جميع درجات وجوده و

برزاته فی‌السلسلة الصعودیّة فعند مایسقطمنه کل‌العوارض واللواحق والغرایب‌یبقی العین‌الامکانی الذی هــو کنقطة سوداءتحت بیداء نور عقله الکلی و ذلك مابقیت اثنینیّته اذالمراد بالبلاء هوالفناء واما قول‌المصنف (قدس‌سره) فهو : القول الفحل والرأی‌الجزل من انه‌القوة الخیالیّة و انهامجردة تجرداً برزخیاً باقیة دائماً .

ان قلت : القوّة العاقلة ایضاً باقیة فــلا یختص البقاء بالخیال والمتــخیلة و نحوهــما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثالیّة من سنخ‌الصورالهیولانیة فانه بقیة من هذه‌الهیئآت «وأتوا به متشابهاً [1] » و عالم‌المعنی لیس من شأنه ولا من شأن صنفه‌الفساد وایضاً مافی‌الحدیث : «ان کل ابن آدم یبلی الا عجب‌الذنب منه» و عالم‌العقل و هوآدم‌الاول لیس ابن آدم بل هو أبوه .

و انّی و ان کنت آدم صورةً فلی فیه معنیً شاهد بأبوّتی

قوله (٣٧٦، س٣٠) : «و یتوهم نفسه عین‌الانسان‌المقبور.....»

ای فی صورة‌القبر کالحفرة‌المستطیلة‌و شیئیة الشیء بصورته هذا هو صورة‌ـ القبر الصوری الذی لابد[2] المؤمن ان‌یعتقدبه لااقل منه، والمحقق ینبغی ان یعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سیذکر فی‌الاشراق‌الثانی من‌المشاهدالثانی) قبر غبارالعــلایق و ضغطته ضغطتها کما هو مشاهد للمراقبین ومنها: قبرالدن. والقبر لغةً الغلاف فکما ان‌البدن قفص للطیرالسماوی بوجه فهــوقبر له بوجه آخر و منه ما قال‌المولوی :

هین که اسرافیل وقتند اولیاء مرده‌را زایشان، حیوتستونما

١ـ س٢٨، ی ٤٢

٢ـ لا بد للمؤمن ان..... دهط

جان‌های مرده اندر گورِ تن　　برجهَد زآوازشان اندر، کفن
گویداین‌آوا، زآواها جداست　　زنده‌کردن کار آواز خداست
فهذا عذاب‌القبـــر [۱] .

قداختلف‌الملّیّون فی ان عذاب‌القبر دائم متصل بعذاب‌القیامة الکبری او انه من باب متخلف من‌باب تحقق‌الطبیعَة بتحقق فرد ما فینقطع الی ان تقوم‌القیامةویدل علی‌الاول قوله تعالی : «النار یعرضون [۲]علیها غدوًا و عشیًّا ، و یوم تقوم‌الساعَة ادخلوا آل فرعون اشدالعذاب[۳]» .

قوله (ص۲۷۷، س۲) : «اما مجردة او قائمة»

کلمَة او للتقسیم والمراد بالمجردة المعقولات سیما علی قاعدة شهودالمثـل الالهیَّة و بالقائمَة المدرکات المنشئه-الصادرة عن‌النفس فالمـراد بالموضوع هو الموضوع الصدوری القابل بمعنی‌الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .

قوله : «علی ان» ای مع ان .

قوله (ص۲۷۷، س۵) : «صح ان یقـال ان‌الدنیا والآخرة حالتان للنفس»

وان یقال هذان القولان للاکابر وقدظهر وجههما اماالاول فلان‌النفس مغ‌کونها من عالم‌المعنی قد تصور ذاتها و تعتقد انهاالبدن‌الطبیعی و انها فی‌الحیِّز و انهـا فی الجهَة السفلی و نحوها و قد تصور ذاتهابانها متقدِّرة بالمقادیر البرزخیَّة ثمَّ انـها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملکاتهاالحمیدة مصورة تصویرات حسنَة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصویرات ردیَّة موذیه:کما فی‌الحدیث «انما هی اعمالکم تـرد

۱- دفـتر چهـارم　　۲- س ۲۲، س۲۸
۲- س۲٤، ی٦۲

اليكم» و مع هذا فالله هو المجازى والمثيب والمعاقب اذا الوجود مطلقاً من حقه والوجود الخاص فى ايّة نشأة كانت مجعوله و قد لا تصور ذاتها ان وقفت لا صلاح العقل النظرى و معرفة النفس القدسيّة فضلاً عن الكليه- الالهيه- بل تطوى بساط العالمين الصوريين فى ما مضى و يطرح الكونين و يخلع النعلين و اما الثانى فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضايق البدنيّة و تمشيّة شواغل البدن و قضاء وطره الى فضاء واسع اخروى كخروج الجنين عن مضايق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضايق المشيمة والرحم والبطن الى فضاء واسع هذا العالم و رؤية ابواه بل الموت الحقيقى خروج النفس الكلية والعقل من كل الهيئه- البدنية الطبيعيّه- والبرزخيه- الى الالتحاق بالمعانى المرسله- الملتحقة بمعنى المعادى المخاطبه- بخطاب ارجعى و من كلمات النفس الكليّة العلويّة العليا سلام الله عليه:

جزى الله عنّا الموت خيراً فانّه ابرّ منا من والدنيا و ارأف

قوله (ص٢٧٧، س١٢) :

«فى ان الحكمة تقتضى بعث الانسان بجميع قواه» تعريض بمن يقول بالمعاد الروحانى فقط فان الباقى ليس الاّ العاقله- المجردة و هى تدرك الكليات والمفارقات و ملائك ادراك الاجسام والجسمانيات القوى الجزئيّة و هى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى او المذوق الجزئى اوغيرهما من الجزئيات المرغوبة او المكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئى و مثل حسى فنقول بعد ما حقق ان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصراً و غيرهما من القوى ان هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرك جوهراً و تترقى الى غايات و مجازات و كمالات وكمالها ان تستغنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غاية الشىء لا بد ان يتحدبها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات

كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التى هى اعلى منها و اذا عرفت هذا فى الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الانسان الكبير كما قال (قدس سره) : و من تحقق بهذا..... فاقرء وارقأ و طبق النسختين وادر: ان التحولات الى الغايات و وصول المجازات و قيام القيامات طوليّة لا عرضية و قد مرّ مفصّلاً فتذكر .

قوله (ص٣٧٨، س٧) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشر الانواع الى ارباب الانواع و حشر الانسان الى رب الارباب المنطوى فيه ارباب الانواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى وهو احد طريقى الوصول لها الى الغاية و حشر الانسان الى الاسم الاعظم و هو الله والطريق الآخر لوصول الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوعى طبيعى يصل الى باب الابواب و هو الانسان الكامل الواصل الى غاية الغايات لان فيضانه لا ينقطع و كلماته لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص٣٧٩، س١٢) :

«ففى التوراة ان اهل الجنة يمكثون فى النعيم عشر الف سنة» فى سفر النفس نقل المصنف «قدس سره» خمسة عشر الف سنة[1] و يؤيده انه ان كان عشراً كان عشر آلاف سنة لان تميزه جمع مجرور والنكتة فى العدد ان كان عشراً ان الافلاك تسعة عوالم علويه والعالم السفلى واحد فالمجموع عشرة فاهل الجنة الصورية واهل النار الصوريه متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا به و هو المراتب العشر وكل مظهر الف من اسماء الله الحسنى او ان المدارك الظاهرة والباطنة الجزئية عشرة والنفوس الجزئية ليس عالمها الا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل الجنّة لما كانت مداركهم و مدركاتهم نورية

١ـ مبحث النفس من الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٨

واستجيبت وعوتهم «اللهم اجعل فی بصری نوراً وفی سمعی نوراً و عن یمینی نورا و عن شمالی نوراً» و هکذا و ذلك لانهم یدرکون آیات الله و یتدبرون فیها و ینظرون فی کل شیء الی وجهه الی الله صارت هذه بموجبة للورود الی الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ینظرون الی الجهات الظلمانیة من الاشیاء والی وجه النفس منها فیصیر موجبة للورود الی النیران وان کان خمسة عشر ان الجواهر التی فی عالم النفوس الجزئیة الصورة الجسمیة والصورة الطبیعیة والصورة النوعیه تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهریه کمامر ولك ان تحذف الصورة النوعیة الحیوانیة وتضیف المدارك العشرة وان شئت تضیف الی العوالم العشرة المذکورة المرکبات الخمسة الناقص والتام المعدنی والنباتی والحیوانی والانسانی کلها نوریة فی حق اهل النور و ظلمانیة فی حق اهل الظلمة و صیرورتهم ملائکة انما هی بعد خلاصهم عن عالم الصورة و هذا فیمن صاروا عقولاً بالفعل فی دار الحرکة وبعد المفارقة صاروا معطلین فی البرزخ الی ان برزت حسنة معانیهم خالصة غیر مشوبة و صیرورة اهل النار شیاطین فیمن «محض الکفر محضاً» فی دار الحرکة الی ان صاروا مظاهر قهر الله

قوله (ص٢٧٩، س١٣) :

«وفی الانجیل : الناس یحشرون ملائکة لا یطعمون....» لما کان عیسی علیه السلام روح الله جاء فی هذه الفقرة باحکام الروحانیین الذین صاروا عقولاً بالفعل و غلب علیهم اخلاق الملائکة بل اخلاق الله تعالی .

قوله (ص٢٨٠، س١) : «وسئوال ابراهیم الخلیل....»

وقد اول انطیور الاربعة و هی البط والطاوس والغراب والدیك بالحرص والجاه والامنیة والشهوة والتفصیل من المجلد الخامس من المثنوی المعنوی و فی الصافی

بعد تفسيرالآيَة قال : فهذا تفسيره فيالظاهر، قال عليه‌السلام و تفسيره فيالباطن خذ اربعَة ممَّن يحتملالكلام فاستودعهن علمك ثم ابعثهن فى اطرافالارضين حججاً علىالناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتونك سعياً باذنالله تعالى .

قوله : «والتحقيق انالابدان الاخرويَّة....» يعنى انها جامعَةللتجرد والتجسم فما منالآيات ظاهرة فيالتجرد ناظرة الىجهَة وما منها ظاهرة فيالتجسم ناظرة الى جهَة و ذكر (قدس‌سره) فى سفر النفس [1] وجهاً آخر فيالتوفيق و هو ان نحو وجود اهلالجنَّة ارفع من نحو وجود اصحابالنار والكاملون المقربون اعلى منهمافالتجرد لقوم والتجسم لآخرين بخلافالوجهالاول‌فان فيهالكل فيالكل.

قوله : «او قاموساً فيه دردور» فيالقاموس الدُّردور ، موضع وسطالبحر يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمَّان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلكعلوًّا بان كستالعقليات و خلعتالعنوانات المطابقَة للحقايق فى دارالدنيا الا انهالضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل فى البرزخ بحسب تعلقها و هذهالاهونيَّة فيالكل كالاهونيَّة فيالسعى لطالب العلم الاعلى، باكتسابالحكمَة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسيَّة» و قد عبَّر منهما فى حديث اميرالمؤمنين على (عليه‌السلام) بالناطقة القدسيَّة والكليه الالهيَّه .

قوله : «مثال ذلكالكلام» ما اطبق المثال بالممثَّل اذالانسانالكامل كَلمَة ، و كلمة منه اسمه [2] المسيح» والنفس كلمَةوالعقلالكلى «كلمَة تامَّة» .

١ـ سفرالنفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٩٥

٢ـ س ٣، آية ٤٠

قوله : «فى منزله صدره» المراد بالصدرالخيال و بالقلب العاقلة» .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لـزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانبياء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة ايّاه اتصاله بالكليات و بالعكس فان ادراك الكليات مشاهدة العقول فى عالم الابداع فكلّ كلىّ مطابق للواقع عقل محاك عما فى علم الله العنائى او مشاهدة الحقايق فى العقل الفعال سيما اذا كانت الصور فى النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال اوالاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذكلها فى كلها اذلاحجاب فى المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانى ملك من ملائكة الله يسددك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشىء ليس مباينا عنه ومن هنا[1] ورد «لقد تجلى الله تعالى فى كلامه لعباده ولكن لايبصرون» و مثله كل خاطر ظلمانى شيطان يغويك و يسد سبيلك الى الله تعالى :

هر ندائى كو، ترا بالا كشد آن ندا، ميدان كه از بالا رسد

وان ندائى كو ترا حرص آورد بانگ غولى دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين فى وجودك ندمائك وقرنائك من قواك النورانية الجزئية والكليه و ملكاتك الحميدة العلمية والعلمية كما يأتى فحبّذا النديم و نعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

١ـ والقائل بهذاالكلام الذى يلوح منه انوارالولاية هوالامام السابق المحق جعفربن محمدالصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة فى كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير فى الصلوة عند قرائة سورة من سورالقرآنية مغشياً عليه و قد سئل عن علته فقال اكررالاية حتى اسمعها من قائلها و قد قال صاحب العوارف: كان لسان جعفربن محمد كشجرة موسى حيث نادت: بانى انا الله .

روحانيتهم العقول الكليّة فان العقول الكلية الصاعدة فى السلسلة الصعوديه بازاء العقول الكليه المفارقة التى هى وسايط جودالله فى السلسلة النزوليّه و كما قلنا ان الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة .

« متّحد جانهای شیران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن على التحقيق وكذا تأدبك بآدابهم و تأسيك بجنابهم وتخلقك باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيسويّتك و من هنا ورد فى الدعاء «اللّهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و انبيائك و رسلك والصالحين من عبادك وامائك» (الدعاء) و فى الحديث «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر» و هذه ما وراء ما هو حظّك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم وشريعتك و طريقتك اللتين هما من شرايعهم و طرايقهم و موالاتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم عليك و ايابك اليهم .

قوله (ص٢٨٢، س١٨) : «لزيارته كل يوم الوف من الملائكة»
اى الدواعى الى الخيرات والملهمين للصواب فافهم .

قوله : «والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى» وجه آخر : كل شىء تحقق فى احد الازمنة او فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد. وجه آخر: كل موجود يمحو عن لوح ما من الالواح فهو ثابت فى المراتب والالواح الآخر منها : الواح الاذهان السافلة و منها: لوح النفس المنطبعة الفلكيّة

ومنها : الواح النفوس الكليه و منها : الاقلام العقليه و منها : علم الله الذى لا يشذ منه شيء جليل او حقير كلى او جزئى وكنها اطوار و شئون لشيء واحد و هو الاصل المحفوظ فى الكل ومن هنا يقال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص٢٧٣، س١٢) : «هو مقدار تكونهما التدريجى.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «فى» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «فى دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغير هنا قريب من معناه اللغوى و انما اعربنا الكلام هكذا لان الوقت ليس قبراً كما دل قوله : «وهى مقبرة ما فى علم الله تعالى».

قوله (ص٢٨٣، س١٣) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى: «حتى يصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملك اذا ورد الملوك بمورد و بخاه لايردون حتى يصدر

اذ هنا شبه المصنف (قدس سره) فى الضمير الوجود الدنيوى بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگ رگ است اين آب شيرين آب شور در خلايق ميرود تا نفخ صور

قوله (ص٢٨٤، س٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التى فى الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة فى فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقة فى فلاة و عالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة فى فلاة و قد ورد نظير هذا فى الحديث .

قوله (ص٢٨٤، س١٩) : «والفرش مقبرةالاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هوالاعم من صورة الماديّة والبرزخيّة حتى تشمل الحيوة النباتيّة والحيوانيّة والاخرويّة فصوربرزخيّة للفرش فرش و كذاالقبر والمقبور والمراد بالبدء فىالاقتباس الدنيا و هوعلى وفقالبدء فىالعلمالازلى .

قوله : «لا يمكن بقاؤها فى دارالقرار و انتقالها بعينها» ان عادتالضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الىالطبيعة فعبرالتنقل منها الى دارالقرار،الطبيعة المقسورة على طاعة النفس كرهاً و امّاالمخبولة على طاعتها فتبقى معها و تدور معها حيثما دارت .

قوله (ص٢٨٥، س١٠) : «وما يقع فيها»

اى المقولة التى تقع فيهاالحركة و هى اربع علىالمشهور و خمس علىالتحقيق ان قلت : لا نضايق معكم فى انتفاءالحركةوالزمان واما ما فيهالحركة فكيف نقبل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراضالاخرى كمتى و ان يفعل و ان ينفعل عدم القرارمعتبر فىمفاهيمها والاضافة والجدة تابعتان فىالحركة لغير القار فيلزم انلا تكون فىالآخرة عرض اصلاً فيلزم انلاتكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيمالمعادالجسمانى ؟ .

قلنا : قيدالحيثيّة معتبر، فالمراد ما يقع فيها من حيث تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التى هى بنوعيتها بما هى سيّالات منتفية فىالآخرة و بما هى ثابتات وما هى من عالمالنفوس باقية فيها و قد اشارالى هذا بقوله : بلااعراض هذهالدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.....

قوله (ص٢٨٥، س١٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذاالعالم فى سلك واحـد....» يعنى انه لما كان عالماً تامّاً كان غنيّاً عن هذاالعالم ومكانهو زمانه و جهته ولا وضع له معه بل كـان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضروریاتهمعه و من سنخـه و ذلك ایضاً اذا اخـذ مبعضاً كالخاصّة المثاليّة الانسانيه فى ابعادالمكانيه المثاليّة و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالمالتام لامكان له وكهـذاالعالم اذا اخذ تاماً فانـه باجمعه لامكان له ولا زمان ولا وضع ولاجهة والا لزمالخلف فلا يصادم هذاالعالم بان يكون فى مكان من امكنته فيزاحـممتمكناته و بان يقوم فى زمان من ازمنتـه فيزاحم مزمناته و يؤل الى نفـاد كلماته واتّها لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص٢٨٥، س١٩) : «بل كاخاطةالروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيامالقيامة او بلوغالاشياء الىالغاية طـولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجّه الىالباطن و لباطنالباطن لا منالظاهر الىالظاهر الّذى بجنـبه كما انالروح المثالى والروحالفعلى والروحالفعلى والروحاللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنـهوباطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياتهالطولية الىغايةالغايات فليس زمانالآخرة فى تلو هذا الزمان تلواً زمانياً وان كان فى تلوّة تلواًدهرياً ولذا من يسئـل «عنالساعة ايّان مُرسيها» لا يمكنه فهمالجواب اذلم يـأتالبيت منالباب ولم يؤدّ على وجههالخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخـرىتخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربى لا يتفطن اذ ليس له مقامالعندية فـلا يعلم انالحضراتالربوبيّة اللاتى هى درجاتالآخرة فى باطن هـذاالعالم وفى طوله و فى مقاعدالصدق عنـد

مليك مقتدر و صادق و حق انه يجيىء بعدالعالم الطبيعى بعديّة دهرية و سرمديّة .

قوله (٢٨٦، س١) : «بقى الجوهر المفردة»

اى الغيرالمركبة من الهيولى والصورة اوالغير المركّبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هى النفس و قواها والصورة المثاليّة من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقى من الانسان بعدالموت هو الجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص٢٨٦، س٤) :

«ومدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلّك بمعونة مسبوقيتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحيوة الجسمانيّة النباتية والحيوانيه هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم انّ المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان الدنيوى و ليس كذلك بقرينة ارداف بقوله : و حالة البرزخ .... بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخيّة والصور الاخرويّة بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجهاً اليها مشوبة بالهيئه المادية المأنوسه للنفس لقرب عهدها منها و توجهها ايضاً الى القفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهى حينئذ برزخيّة و متى كانت غير مشوبه بالهيئه الدنيويّة لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدّة اقبالها الى الصور المثاليّة اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخرويّة و هذا معنى مدّة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئآت الدنيويّة وزوال الضعف الّذى كأنها به صعد منامية بالنسبه الى الصور الاخرويه وان كان البرزخ يقظة بالنسبه الى الصور الدنيويّة اذ الدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

١ـ وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد .

عودالحيوة الثانويّة وبروزالصورالاخرويةوبالقبر ليس قبرالحيوة الجسمانيه- بل ما مر قبل الشاهد الثانى فى الاشراق السابع انه اذا فارق الانسان من الجسمانيّة بل ما مرّ قبل الشاهد الثانى فى الاشراق السابع انه اذا فارق الانسان من الدنيا يتوهم نفسه عين الانسان المقبور و يجد بدنه مقبوراً ومايأتى فى الاشراق التالى لهذا بعد اسطر .

قوله (ص٢٨٦، س١٥) : «صورها الطبيعية»

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد ان لها علاقة طبيعيه- ذاتيه- مع الاعمال والملكات .

قوله (ص٢٨٧، س٩) : «واما البعث....»

هذا قد مرّ فى تعريف الموت لكن لما كان هذا الشاهد فى احوال النشأة الآخرة والبعث منها و لفظة من الالفاظ المستعملة فى كلام الله تعالى تعرض له و انّه مساوق للموت و هو لغة الايقاظ .

قوله (ص٢٨٧، س١٢) :

«ومن احب لقاءالله احب الله لقائه» محبّة العبد لقاءالله طلب الوجود السعى التجردى والتخلق والتحقق به و محبةالله تبعيثه و تمكينه اياه و كراهة- العبد لقاء الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود الاطلاقى و لو طلب رجع كليلاً حسيراً و كراهةالله ترفع وجوده و صفاته عن مجلاه الضيق و ايضاً فانها مظاهره و ايضاً محبّة العبد لقاءالله طلبه الصور التى هى غايات اعماله بنحو التحول اليها سواء كانت مظاهر اللطف او مظاهر القهر كمن يقول:

« عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد »

ومحبةالله لقاءالعبد هذا ايضاً باعتبار وجهه[1] وايضاً محبة العبد لقاءالله خروجه عن غبار

١ــ لان العبد وجه الله تعالى وجهة العبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو....

الهيئآت المحيطة بنفسه بل من غبارالكثرةواستهلاك وجوده فىالوحدة و محبةالله لقاءالعبد اشتمال وجوده بوحدته الحقةعلى وجودالكثرة ووجدانه وجودات العبيد فىالغايات بل فىالبدايات ان عنى ان من احبَّ لقاءالله فيما لايزال او فىالابد فقد احب الله فىالبدايات و فىالازل لقائه وكراهةالمخلوق لقاءالله هنا عدم خروج نفسه عن غبارالهيئآت وكثرةالماهيات وفىالنشأةالاخرى هذا ايضاً و كراهته مظاهر قهرالله وان كانت غايات اعماله و تحوُّلاته و كراهةالله لقاءالمخلوق انما هى بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمه صوراعماله و ملكاته التى هى مظاهر قهرالله و ايذائها له او كراهةالله لقاءالمخلوق عدمدخول ماهيته و كانه ليس الاالماهيةالمطرودة اوالمادة الملعونة فى حريمالوجود الذى هو حرم كبريائه تحققاً و جعلاً بالذات لان حيثيةَ ذاتها حيثية عدم الاباءعنالوجود والعدم و هذه الكراهة فىالبداية والغاية كما مرَّ فىالمحبة .

قوله (ص٢٨٨، س٢) : «ويوم يحشر اعداءالله الىالنار.....»

وجهالتعذيب يستنبط من لفظالعداوة و هى كما قلنا فى كراهة الصور منافرتها واذاها سواء فى ذلكالكراهة بالبناءللفاعل اوالمفعول .

قوله (ص٢٨٩، س٨،٩) : «فى ارضالمحشر هذه هىالارض التى فىالدنيا»

لان تلك كاملة هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئيةُ الشىء بتمامه اولى من نقصه الانهاتتبدل غيرالارض لانهذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهية و تلك مثالية نوريةٌ بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهية .

قوله (ص٢٨٩، س٩،١٠) : «فتمد مدالاديم»

و تبسط لتسع جميع خلايقالغيرالمتناهية اذ ذلكالعالم فسيح فارضه اوسع و

هذه‌العبارة اقتباس من‌الاخبار و مراد من‌عدم تناهى ارض‌الآخرة جامعيتها مراتب هذه‌الارض المتعددة بحسب‌الأزمنة اذ لابعد واحد غير متناه فى ذلك العالم ايضاً كما قرروا فى عالم‌المثال و ان كان عددموجوداته غير متناه نعم‌الارض بمعنى‌ـ الماهيات القابله‌ غير متناه ولا بعد فيهاايضاً فلا ترى فيها عوجاً ولا امتاً اقتباس عن‌القرآن «يسئلونك عن‌الجبال فقل ينسفها ربى نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجا[1] ولا امتا» ففى‌الآية على‌بعض‌وجوهها ارجاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلى .

متحد بوديم و يكجوهر همه — بى سرو بى‌پا بديم آن‌سر همه
يك‌گهر بوديم همچون آفتاب — بيكره بوديم‌وصافى همچوآب

و على بعض وجوهها ارجاع‌المركبات الى اصلها القابلى اعنى الامت اوالجوهرى فانك اذانظرت متنازلاً ايّاها الى قوابلها وقع نظرك فى‌الترتيب التنازلى الى‌انحلال المركبات الى‌العناصر و انحلال العناصرالى‌الصورالنوعية ثم الى‌الصورالحسية وهى قاع صاف ليس فيها عوج ولا امت لانّ‌العوج والامت فى كلاالمقامين من‌ـ الطوارى والفيض يأتى من‌الفياض نزولاً و صعوداً بالترتيب والنظام الى يوم‌القيامة.

قوله (ص٣٨٩، س١١) : «لانها اليوم»

اى ذلك‌اليوم‌الاخروى و لكنّه اتى‌باللام‌الحضورى اشارة الى حضوره عند اهل‌الحضور مبسوطة .

قوله (ص٣٨٩، س١٢) :

«ومن اطلق‌الله حقيقته عن قيدالزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف‌يعرف

١ـ س ٢ ى ٩٤

ان مجموع الـزمان وما يطابقه من الحركة القطعيه- الوضعيه- الفلكيه- على المشهور او الطبيعية السياله- الفلكيه- على رأيه (قدس سره) او مجموع مافى الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية اولا على وجه الانطباق كالتوسطيه- او فى طرفه؛ كالانيات، كساعة واحدة هى شأن واحد من شئون الله لأن الاتصال الوحدانى قارًا كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية؛ والآن المقسم للـزمان الى الاعوام والشهور والأسابيع والليالى والايام والساعات والدقايق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو فى الذهن ولا تحقق له خارجًا فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانيين لـه وانه من الله و الى الله واحد شخصى من الممكنات و مجلىً شخصى لنـور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة فى كل يوم وساعة «كلَّ يوم هو فى شأن[1]» اى فى آن مضى له تجل غير التجلى فى آن يأتى

« عارفان در دمى دو عيد كنند » [2]

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانـه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجائت السعه- كم شئت كساعه- واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عندالله بالساعة فاتّه كساعه- واحدة شخصيّة بل كلمح[3] بالبصر بل هو اقرب و كـذا مجموع الامكنة الواقعه- فى كل وقت فانها ايضاً متصله- واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخياليّة الحاصلة بحسب التباعد المكانى او ابعاضها الخياليّه- الحاصله- بحسب التفارق الزمانى و هذا هو المراد بقـوله :فكما اتصلت الآنات. اى العرفيّة فان الآن

١ـ س ١٠ ، ى ٦٢، ٥٥ ، ٢٢

٢ـ اوله: عنكبوتان مگس قديد كنند ...

٣ـ س١٦، ى ٧٩ ، ٥٤، ٥٠

العرفى قدر من اواخر الماضى و قدر من اوايل المستقبل و لما كان جميع ابعاض الماضى والمستقبل هكذا عبرعنها بالآنات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل آن لأن كثرة الامكنة بكثرة الآنات فاذا كانت كثرة بالقوة لأنها اتصالية كان كثرة الامكنة ايضاً بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ماعرفت حكم الاتصال فى الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فى الآزال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها ارضاً واحدة اى اذا عرفت هذا المنور من احكام زمان الدنيا و مكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هذا الزمان و هذا المكان مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه الموالد التى هى كلمات الله التكوينية التى لا تنفد ولا تبيد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القرار كما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نسبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مدها مدّ الاديم فيها الخلايق كلها عند شهود الملائكة والنبيين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شاهديتهم و شاهدية الخلق بشاهديتهم المحيطة والخلق هنا مع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى : «واشرقت الارض[1] بنور ربها، و وضع الكتاب وجيىء بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لايظلمون[2]» لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

١ـ س ٣٩، س٦٩ ٢ـ س ٥٧، ى ١٨

قوله (ص٢٨٠، س٢) : «ووضع‌الموازين فى ارض‌المحشر»

لكل مكلّف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك‌الارض بكثرة الموازين و الا فتفصيل‌الميزان يأتى بعد ذلك .

قوله (ص٢٩١، س٢) : «فهذا هو معنى صراط‌الله.....»

و يؤيده ما قيل فى مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنه- الف على علو و الف على استواء و الف على سفل ففيه اشارة" الى مراتب السير الى‌الله و فى‌الله و من‌اللّه وكل منها مظهر الاسماء الالفية فهاويه- جهنم ليست تحت كل‌الصراط بل تحت‌الجِسر ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل‌السلوك والقبض والبسط للمتوسّطين والهيبه- والأنس للمنتهين «الا ان اولياءالله لا خوف" عليهم ولاهم يَحزنون[٣]» اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان‌يراد بهاالمعنى الاعم فتشمل‌السقوط عن‌ـ الدرجة العليا لكل بحسَبِه .

قوله (ص٢٩١، س١١) : «فللصراط‌المستقيم وجهان»

كجادّتين دقيقتين فى طريق واحد والانحراف عن‌الوجه الاول يوجب‌الهلاك لان خلاف‌العقيدة الحقّة الايمانيه- هوالكفر والكفر هلاكه- النفس بخلاف الوقوف على‌الوجه الثانى اى ارتكاب‌الافراط اوالتفريط اللذين هما عدم‌الحركة على صراط الله تعالى فانه لايوجب‌الهلاكة لانه اين‌العمل واين‌العلم انما يوجب‌الجرح والشّق والقطع بحسب‌الارتكاب للجُرم والجناية و اسائة‌الادب .

قوله «ص٢٩٣، س١٣) : «لا شمال له»

بمعنى ان كلتى يديه يمين كما ورد: «كلتا يدى ربى يمين» .

قوله (ص٢٩٣، س١٣) :

«وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان» و ينوّره ان مادّة لفظى الملك والملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لأن للملائكه و للملكات سلطنه و تسخير للغير بل الكلمه ايضاً فان الملائكه كلمات الله تعالى كالملكات فان تكلمات الله تعالى مع القلب اذا تكثرت صارت ملكات ومراده (قدس سره) بالملك والشيطان الداخليّان فلا ينافى تحقق الخارجيين بغير ذلك و كما لا بد من تخصيص فى الشيطان فى كلامه لا بد من تعميم له فيراد كل ما هو صاد عن سبيل الله فانّ الانسان كما يتهيّأ للملكية بغلبة المعرفه والعصمه والطهارة عليه و للشيطانيّة بغلبه المكر والشّيطنه والنكرى عليه يتهيّأ للبهيمه والسبُعيّة بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص٢٩٤، س٦) : «وانما يخلد اهل الجنة.....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملكات ارذل كمّاً و كيفا من ملكات فى نفس كافرة و هذه تخلّد فى النار بخلاف تلك او نفس مشركة صاحب ملكات حميدة تخلد فى النار بمجرد شرك ساعة فى آخر عمره .قلت: هذه كلها لاجل الخبط والتكفير السائغين عند المحققين والمليين فالتوبة الصحيحة ان يكون للتائب عزيمه بحيث لو دعاه الثقلان على ذلك الذنب لم يفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلك العزيمة التى هى مظهر ارادة الله تكفر جميع سيئآته و تدكّ بنيانها و هذا النور يمحو ظلماتها و يبدل وجوهها الظلمانية و يبرز وجوهها النورانية و هكذا الكلام فى نور الايمان بالنسبه الى ظلمات الملكات الارذل و من هنا ورد :«حب على حسنة لا يضر معها سيئة[1]» وفى ظلمه غيهب الشرك بالنسبه الى الملكات الحميدة المخبوطة بل لا محموديه لها اذا

١ـ لان حبه حب الله ومن رآه فقد رأى الله والسر فى ذلك ان جهة نورانية ولايته المتصلة باهل الولاية والمحبة تغلب على جهة الظلمة الحاصلة من السيئات .

فقد ما هوالاصل و هوالعلم والمعرفة فتبّاًلصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و سایر قرباته .

قوله (ص٢٩٥، س١،٢) : «قال سبحانه فی قصة ابن نوح انه عمل....»

ای ملکات متأخرة متعاقبة لتکررالعمل فنفسه لیست الاّالملکات المخصوصة کما قلنا فی غررالفرائد :

اذ خُمِّرت طینتنا بالملکَة و تلك فینا حصّلت بالحرکة

ثم ان ما ذکره (قدس‌سره) بناءً علی‌قرائة فتح‌المیم لا کسرها و قرئه ایضاً .

قوله (ص٢٩٥، س٢) : «وفی‌الخبر خلق‌الکافر من ذنب‌المؤمن»

انما جعل ذنبه مادة لکفرالکافر لأن المؤمن هوالاصل فینبغی ان یجعل صفاته اصلاً لصفاته کما ان‌الانسان اصل لباقی‌الاکوان فخلق البهایم من شهوته والسباع من غضبه والشیاطین من مکره و هلمّ جرّا کمافی‌الاحادیث و نعم ما قیل: الحمد لله الذی خلق‌الانسان و خلق من فضالته طینة سایرالاکوان .

وجه آخر: ان ذنب‌المؤمن اشنع من‌کفرالکافر ولذا قالوا: ان عذاب اهل‌الاستعداد للکمال اشد من عذاب غیرهم .

وجه آخر: ان یقال: الکافر هوالملکات الرذیلة الظلمانیّة و تکرر الذنوب‌الکبیرة مادتها کما ان تکررالصغیرة مادّةالکبیره[1] فالکفر اماالارتداد بعدالایمان‌التکلیفی واماالکفر الملی بعدالایمان‌الفطری «فطرةالله التی فطرالناس علیها».....«کل مولود یولد علی‌الفطرة» و اما کفرالشیطنةلأن ملکات‌الرذیلةتسمی بالشیاطین

١ـ هذاالحدیث مما رواه العامة کالزمخشری والعارف‌الکاشانی فی کتبهم .

قوله (ص٢٩٥، س١٤) : «فقد اوتى كتابه بيمينه من جهة عـليين....»

اماالیمین فلکون‌الیمین اقوی‌الجانبین و اقوی جانبی عالم‌الوجود عالم‌العقول والسعید کله‌العقل وقد مر ان‌المؤممن لاشمال له واما جهة‌العلو فلان نقوش کتاب عقله یجیء من‌الفوق ای‌الملاءالاعلی اوالرب‌الاعلی بخلاف نقوش کتاب نفس‌الفجار فانه یجیء من جزئیات عالم‌المواد و سجن‌الدنیا اذالمؤمن اما صاحب‌العقل‌العملی‌واما صاحب‌العقل‌النظری و اما صاحبها جمیعـاوکل من‌الثلاثة اما بنحوالنقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحوالکمال و علی ای‌تقدیرفهو مُدرِكٌ" للکلیات والباقیات‌الصالحات والاتصال بالکلیات اتصال بعالـم‌العقل وعالم‌المعنی کما فی‌الخبر: «ان روح‌المؤمن اشد اتصالاً بروح‌الله من اتصال شعاع‌الشمس بها» بخلاف غیره فانه متصل بالجزئیات الداثرة التی کحب و بصـورها الخیالیّةالتی هی کأضغاث احـلام فهی تجیء من شمال العالم و من‌الاسفل ثم انّ‌المصنّف(قدس‌سره) ذکر حقیقةالکتاب و امارقیقته و صورته فلم یذکره مع انه بصدد بیان معادالجسمانی و خصوصیاته‌الجسمانیة کما قال سابقاً والعذر انه احاله علی نظائره‌السابقةواللاحقة من‌الصوریات کما قـال سابقاً «یمد لك یوم‌القیامـة جسراً محسوساً» ونحـو ذلك بعـد ما بیّن حقیقة الصراط والجسر و علی کتبه‌الاخری فتفصیل‌مذهبه بعد ما علمت حقیقة‌الکتاب من تحقیقاته انه یشاهدالانسان المحشور بحسه: انـه‌یناول کتاباً جسمانیاً کطومار من‌العلو اوـ السّفل‌الحسیین و فیه‌النقوش الحسیّة والوجودات الکتبیة لاعمال‌القلبیه- والارکانیه- و ینظر الیه و یقرئه و ینبغی للجامع‌الحافظلاوضاع‌البرهان والشرع ان یذعن بهـذا بل کثیر من اهل‌القشر لا یجاوزون عن‌هذاوهو متفق علیه و اقل مافی‌الباب فیه وکذا فی‌المیزان والصراط و نحوهما و اماتحقیق‌حقایقها و رقایقها جمیعاً فعلی ذمّة اهلـ

الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذاشاهدتالنفس فىالرؤيا حقيقة سنىالقحط تمثل فى حسها المشترك بصورةالبقرات العجافاو ادركت حقايق علميّة تناولت ذايقهاـ الحسيه اللبن .

قوله (ص٢٩٦، س٣،٤) :

«يرى يومالآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئآته ...» رؤيةالحاصل والجمع على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله عن تكرر تكرّر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و

وثانيهما : انه يرى فى ذلكاليوم جميع صور اعماله بنحوالحضور دفعةً واحدة دهريةً و ذلك لانالمانع عن حضورالجميعهنا حجابالزمان و حجابالمكان وحجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فانالزمان والمكانمطويةً والشواغلكانت منضرورات البدن الطبيعى والنفس تركته . والفرق بينالسعيد والشقى : ان هذهالحيطة فىالسعيد سعادته و غاية ابتهاجه و فىالشقى توجبزيادة عذابه و انالسعيد الحقيقى يـرى و يعلم انالكل ملكه والشقى تجرد فىالجملةواستكمل ولا يعلم الا ملكه بـل لا يملك نفسه «نسواالله فانساهم انفسهم» وانماقلناتجرد فىالجملة لانهيوم كشفالغطاءفيجرد بالنسبة[1] الىالدنيا ولا يبلغ الى تجردارباب العقول النظريه فضلاً عن غيرهم منارباب

١ـ و قد حقق فى مقره ان حصولالملكاتالخيالية ملازمة للتجرد والارتفاع عنالمـادة تجرداً برزخيـاً و حصولالصورالبهيمية نوع استكمال للنفوسالحيوانية و بعد صاحب هذهالملكات و شقاوة النفوسـ المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذهالنفـوسعنالمقامات الانسانية والصورالعقلية المحضة وصاحب هذهالملكات البهيمية فىالآخرة يرى بعدها عنالعالمالعقلى و يشمئز عن نفسه و عن هذهالصور والعجـب ان اشمئزازها يصير مبدءاً للصورالموحشة المظلمـةو يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانـه كلما نضجت جلودها بدلهالله جلوداً غيرها وغاية وجود صاحب هذهالصور عذبالنار الناشية عنالحرمان و هو واصـل الى غاية وجوده ولا يتخلص عنالنار و يدور علىنفسه بالعذابالدائم ليس له رافع خارجى ولا دافع داخلى.

اللذايذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم و بقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغيرالقارة و هى من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهيولى حتى تفقد بفقدها ولهذا لايمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذايذهم دفعةً واحدةً بل شيئاً فشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باى شىء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجت[1] جلودهم بدلناهم جلوداً» واما النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى و كرّةً بعد اخرى بانوار الليل والنهار فتزيّنت بزينتها فلها الكلية والحيطة والتخلق باخلاقها نعم القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شىء موجودة .

قوله (ص٢٩٧، س٢) :

«ولكل وجه» بيانه ان العالم الطبيعى و ان كان كرّةً الا ان عالم الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع العليم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى العقل الكلى المفيض للحيوة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف[2] يشاء» فالحيوة تتنزل من الحى القيوم و تمر على الصور فتحيى الصور الاخروية بعد اماتة الصور الطبيعيّة .

١ـ س ١٦ ، ى ١٨ ٢ـ س ٩٨، ى ٢٤

قوله (ص٢٩٧، س٥) : «قال‌الله تعالى فنفخ فى‌الصور فصعق»

«هذا نفخة‌الاماتة وانطفاء نار نورالوجودات المجاريه- ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخة‌الاحياء و تشعيل نارالوادى‌الايمن‌من‌نورالوجودالحقيقى «فاذاهم‌قيام‌ينظرون » فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبجين مخلدين الى ارض‌المـواد فاذا قبضوا عن‌المواد صاروا متحولين الى‌اشرف‌الاوضاع و هوالقيام عندالله ولنظر الى وجهه‌الكريم .

قوله (ص٢٩٧، س٦) : «فاذا تهيأت هذه‌الصور»

اى‌الصورالطبيعية التى فيها قال‌تعالى: «هوالذى يصوركم فى الارحـام كيف يشاء» و قال ايضاً : « ونفخت فيه من‌روحى» قال (قدس‌سره) فى معـاد سفر النفس واعلم ان جميع‌المواد الكونية بصورة‌الطبيعية قابله- للاشارة بالارواح كـالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة ناريّه- كامنه-فيه فالصورالبرزخية كامنه- فيها كلها كمون الحرارة والحمرة فى‌الفحم والارواح‌كامنة‌فى‌الصورالبرزخيه- كلـها كمون الاشتعال والانارة فى‌الحرارة ففى‌الاولى زالت‌الصورالطبيـعيّة بالاماتة كـزوال هيئه- المواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارة‌واستعدت الصورالبرزخية لقبول‌الاستنارة بالارواح استعداد الفخم المحمر المتسخن‌لقبل‌الاشتعال .

قوله (ص٢٩٧، س٧) : «كاستعداد‌الحشيش فى‌النار التى كمنت فيه»

فان‌الصورالنوعيّة التى للعناصر باقية فى‌المركبات فاذا الحـرارة الناريه- اذا نشبت بممتزج حركت‌الاجزاء الناريّة التى فيـه الى‌الانفصال فيحيل هـذه الاجزاء بمعاونة تلك‌الحرارة ما تلقاه بحركتها من‌لطيف الاجزاء الهوائيّة عن طبيعتها الى‌ـ

الطبيعة الناريه- فيزيد بذلك الاجزاء الناريه- التى فى الممتزج و حينئذ اما ان يغلب الحرارة و يستولى عليه فتسخن بها الرطوبة التى فيه و تغلى غلياناً ينفصل به لطيفها عن كثيفها فمتجل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التى فيه و تغلى و تفسد فيحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص٢٩٧، س٨،٩) : «فينفخ اسرافيل.....»

متفرع على الاول و اجمال بعد التفصيل و قوله : «تلك الصور...» ان اريد بها الصور المختلطة الطبيعية كما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بُعدها الذكرى فى كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية وعلمت: ان شيئيه- الشىء بالصورة فالمختلطة والبرزخية والاخرويّه- كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانطفائها باعتبار تبدل الصور البرزخيّة بالاخرويّه- كما تبدل اولاً الصور الدنيوية بالبرزخيه-

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان فى قلوب ارباب الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاة والهداة كما قال المولوى المعنوى فى المثنوى

«هين كه اسرافيلِ وقتند اولياء»

وقد نقلنا فى معانى القبر ثلاثة ابيات وبعدها :

ما نمُردیم و بکلّی کاستیم	بانگِ حق آمد همه برخاستیم
بانگ حق اندر حجاب و بی حجیب	آن دهد کو داد مریم را زجیب
ای فناتان، نیست کرده زیر پوست	باز گردید از عدم زآوازِ دوست

کاین‌همه آوازها از شه بـود گرچه از حلقوم عبـدالله بود

قوله (ص٢٩٨، س١٢) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بین‌الحامدین ان‌الاول یحمدالله علی‌الفضایل والثانی یحمده علی‌الفواضل والاول افضل و ان‌الاول فی مقام توحیدالصفات والثانی فی مقام توحیدالافعـال و لیس لك ان تجعل‌التفرقة بان‌الاول فی‌مقام‌توحیدالذات کما قال‌الله تعالی «قل‌الله ثم ذرهم» دون‌الثانی لان‌من‌کان فی‌ذلك‌المقام داخل فی‌الاستثناء ولا یشملـه الصعق بل لیس داخلاً فی عموم‌السماوات والارض وعلی ای‌التقادیر فهما من ارباب‌البصیرة دون الناطق الآخر فانه من اهل‌الحجاب .

قوله (ص٢٩٨، س٢) : «فی‌القیامتین الصغری والکبری»

بل هاهنا قیامة وسطی بل هاهنا صغریٰ بمعنی آخر غیر ما ذکره و هی تحول الکل من‌الصور الطبیعیة الدنیویّة الی‌الصور البرزخیّة والوسطی ثلاث تحول‌الکل من‌الصور البـرزخیة الی‌الصور الاخرویّة وتحولها من‌الصور الاخرویه- الی المعانی- النفسیّة و تحولها من‌المعانی النفسیه- الی‌المعانی العقلیه- کما ان الکـبری تحولها جمیعاً الی مقام‌الفناء فی‌الله والبقاء بالله وبلوغ‌الکل الی‌غایة‌الغایات والقیامة‌الکبری عبارة اخری لوصول‌الکل الی غایه- الغایات «الا الی‌الله تصیر الامور[1]» .

قوله (ص٢٩٨، س١٦) : «لم یشکل علیـه‌التصدیق بالقیامة الکبری»

بل من کان فی مقام‌التحقق بذلك‌المضمون کان مطابق‌التصدیق بل نفس‌القیامة کما قال‌المولوی فی حق‌الـخاتم «صلی‌الله‌علیه و آله» :

بـا زبان حـال میگفتی بسی کی ز محشر حشررا پرسد کسی

قوله : «کما قال تعالی : و لله میراث‌السماوات والارض» المیـراث‌الوجود-

الحقيقى الذى هو طردالعدم و هو عين‌العلم والقدرة والارادة و ساير صفات‌الكمال ولم يكن فى‌الواقع الا ملكاً لله تعالى لان‌نسبة‌الشىء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف‌الماهيات الامكانيّة فى‌مالكيتها للوجود و مساوقاته واستسمنت ذوات اورام و يوم‌البروز حصحص‌الحق .

خود چه جاى دوئى موهوم‌است بود زآنِ تو است و مانا بود

والمراد بالسماوات والارض شيئيات ماهياتهما كما ان‌المراد بالارض فى قوله تعالى : «يرث‌الارض و من عليها» الماهيات اوالصورة‌الجسميّة والمراد بـ : «من عليها» فان فناء‌الكل والكل من‌الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى‌الدهر المحيط بها و هو وعاء التحولات الطوليّة كما انها وعاء‌التحولات‌العرضيّة و هو وهى جمعاً بالقياس الى‌ـ السرمد والفناء فى‌السرمدى تعالى شأنه كلمح بالبصر او هو اقرب و يوم‌القيامة وعاء التحولات‌الطوليّة والفناء فى‌الله .

قوله (ص٣٠٠، س١)

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب‌العالم...» بخلاف ذلك فانه قبل ايجاد عالم‌الطبيعى و هوالقدرالعملى الذى هو قبل‌المقدرات و عالم‌الذرّ و موطن اخذالعهد و هذه عالم‌البرزخ و عالم ظهورالاعمال‌التى هى بعدالمجيء الى هذاالعالم و تحمل التكاليف والاتيان بالاعمال وحصول‌الملكات بعد ذلك تصور الملكات وتجسم فى‌البرزخ والمراد بخراب‌الكل ماذكر من‌التبدلات الطوليّة الاستكماليّة وانطواء كل ناقص فى كامل واختفاء كل‌ظل فى نورالانوار «تعالى شأنه» و اما

جهةالاتفاق والقدرالمشترك بينهما فهى انكلاً منهما عالم صورى غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمةبذواتها و لذا تسمى مُثُلاً معلقة .

قوله (ص٣٠٠، س٩) : «انالله لا يتجلى فى صورة مرتين»
هذا كقولالحكماء : «المعدوم لابعاد بعينه» .

قوله (ص٣٠١، س١١) :

«وهى تحوى على حرور و زمهرير» اصلالحرور «الجربزة الشيطانيّة» فى الامورالمعاشية بكثرةالافكار فى كثير طرق جلبالمنافع الجزئيه و دفعالمضار الوهميّة واصلالبرد الزمهريرى جمودالذهن علىالتقليدات و خمودالقوى فى تدبير البدن .

قوله (ص٣٠١، س٢) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة منالسنين» لعل تعيين هذا العدد باعتبار عددالكبائر على خلاف فيه و عددالاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد بسبعين سنةالذى سيأتى فىالحديث لانهذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى تحديد مسامته جهنم ذلكالمنافق .

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودهاالنفسى و ما سيأتى تحديد وجودها الرابطى و يدور فى «خُلدى» نكتةاخرىفى تعيين ذلكالعدد و هى: انالخصال المذمومة التى هى اطرافالاربعةالمتوسطه التى هى اركانالعداله و تلكالاطراف افراطها و تفريطها ثمانية: الشرة والخمود للعفّة والتهور والجُبن للشجاعه والتبذير والتقييرللسخاوة والجربزة والبلاهةللحكمةفهى بانضمامالجهل البسيط والجهلالمركّب عشرة والاشقياء ليس لهم الا مقامالحيوانيةومادونها فاذا ضربت آثارالقوى السبع

النّباتيّة و هى: الغاذية والمنميه والمولدةوالجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه ومدركاتالقوى العشرالحيوانيّة منالمدارك الظاهرة والباطنة فى تلكالخصالالعشر صارت مأة و سبعين مرتبة ناريّه ظلمانيه بمعنى: ان ابصارهم بنحوالشرة والخمود والتهوّر والجبْن و هكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التى هى مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفىالنسخالتىرأينا بل و سفرالنفس: خمس و سبعونمأة. بدونالواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرفالنبى «صلىالله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والاّ فالاصوات الاخرويّةلا يسمع بالسمعالدنيوى .

قوله (ص٣٠١، س١٩) : «سبعين خريفاً»

ذكرالخريف بدلالسنة لان كلفصول سنتهم خريف لانالخريف له طبعالموت وهم اهلالجهل وليسوا اهلالحيوة واهلالعلم احياء .

قوله (ص٣٠٢، س٨) : «هو سفرالطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كانالصعود جبلاً كما مرّ والا كان مصدراً فهو بالفاء .

قوله (ص٣٠٢، س١٢) : «فكذلك للجنةحقيقية كلية هى روحالعالم...»

بيان آخر : حقيقةالجنّة جنه الذات وجنه الصفات و هو قوله : «فادخلى فى عبادى وادخلى جنّتى» و مثالها الكلى هوالجنّة الصوريه التى هى جنة صورالاعمال مقابلالمعانى واما جنه المعانى الابداعيه فهىالداخله فى صقعالربوبيه و امثلتها الجزئيه العقولالعمليه للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروحالذى ذكره المصنف (قدس سره) العقلالكلى اوالرحمةالواسعة والمثالالكلىالفلكالاطلسالمسمى

بالعرش عندالمتكلمين و علىالبيان الآخرالذى ذكرنا هذاالمثال الكلى داخل فى مظاهرالجنة لانه من عالمالطبيعة- والمصنف(قدس سره) و غيره حيث عدوه مثالاً للجنة نظروا الى انالاطلس كاد ان يلتحق بعالمالتجردالمثالى و كذا ما فىالحديث وايضاً لايناله المشاعر الحسية الطبيعية- بخلافالكرسى و هو فلكالثوابت الذى بمحدّبة ارضالجنة اذ ينالالبصر كواكبه والبصرالظلمانى يظلمها فيصير فى حقّة نيراناً و لذا عدتالافلاكالسبعة التى تحتالكرسى منامثله- النار اعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك اهلالجهل والظلمة .

قوله (ص٣٠٢، س١٧) : «وهو موضعالقدمين»

اىالكرسى لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون من ابوابالجنّة اذا كان تحت امرالعقل و يمكن ان يكون بابالنار ان لم يكن كان موضعالاثنينيّة و موضعالقدمين قدمالصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدمالجبار التى هى كالقدم اليسرى و هذه هىالتى ورد فىالحديث انه«اذا وضع الجبار قدمه فىالنار كسرت عاديتها وانطفت نايرتها» و بالجملةالفيضالى هنا كان واحداً حتىالاطلس الذى هو مستوىالرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذاشبّه بالاطلس الخالى عنالنقوش .

قوله (ص٣٠٢، س١٨) : «وفيه اصولالسدرة التى هى شجرة الزقوم»

اى فىالكرسى اصول «سدرةالمنتهى» الذى يضرب فروعها الىالفوق وكلمة التى صفة اصول اى ينبت من اصولالسدرةشجرةالزقوم «هاوية» فروعها الى اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروقواحدة وهناك اى الىالكرسى تنتهى اعمالالفجاروالمنافقين اذ علمت ان حسهم ينفد اليه لاغير وليس لهم سوىالمدارك الجزئيه-فلا يمكنهم الارتقاء الى عالمالمفارقات .

قوله (ص٣٠٣، س٢) : «وهى سبعة»

وهى عين ابواب الجنة لان‌الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمساً الا ان‌المدرك منها اثنان «الحس‌المشترك» باعتبار وجهه الى‌الباطن و «الوهم و اما الخيال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيله» فهى تتصرف لا تدرك و هذه‌السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى‌الشكر فى اصطلاح اهل‌السلوك الى‌الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو‌العقل الذى هو‌الباب‌الاعظم والاّ صارت ابواب‌النيران .

قوله (ص٣٠٣، س٤) : «وهذاالباب...»

هو فى «السور» اى العقل بالفعل فى‌العقل بالقوة فان‌العقل الهيولانى سور" مضروب بين‌الاقليمين : اقليم‌الظاهر الذى‌هو‌النيران من‌الموهومات والمتخيّلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذى هو‌الجنان من‌المعقولات الاولى والثوانى و ان شئت قلت: بين‌البحرين المِلح‌الاجاج ،والعذب‌الفرات .

قوله (ص٣٠٣، س١٢) : «وهى‌النار»

التأنيث باعتبار‌الخبر اى‌العذاب او ظاهره هو‌النار التى تصعد لهبها واسودادها الى‌العقول الهيولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيؤها شيئاً فشيئا و لذا يتمنّى الكافر يوم‌القيامة «ياليتنى كنت تراباً» وهو محال لبطلان‌التهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمى‌الاعراف» اى عالى ذلك‌السور يسمى بالاعراف لانّه من عَرَف الفَرَس .

قوله (ص٣٠٥، س١٥) : «وهو مقام من‌اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن فى‌الحايل و فى‌كتب المصنف اختلاف فى معنى‌الاعراف ففى بعضها : انه مقام شامخ و انه من‌المعرفة او

من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفة كل بسيماهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنورالله تعالى وفى الحديث «نحن الاعراف» و فى بعضها مثل هذا الكتاب انه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه و معرفة كل بسيماهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى : «لم يدخلوها وهم يطمعون[1]» .

اقول : ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى : لم يدخلوها . حالاً من اصحاب الجنة والسلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة .

قوله (ص٣٠٣، س١٧) :

«واعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض.....» شروع فى كونها برداً وسلاماً على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما فى تنبيهين الآتين و انها ايضاً مظهر اسماءالله تعالى ولكونها مظهر اسمه القهار واسمه المحيط ستحوى على السماوات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت ترتقاء اولاً ففتقناه والمراد : ان لاهل جهنم ايضاً سماء وارضاً و كواكب بحسبهم ظلمانيّة، لا كما لاهل الجنة نورانيه

قوله (ص٣٠٣، س١٩) : «بالحرور على المقرورين»

و يمكن ان يقرء بالقاف من القرء اى البرد كما يقال قرّت عيناه ليتم المقابله مع ما بعده و ان كان للغر ، بالغين المعجمة [المَغرورين] ايضاً دلالة على البرد لان الانخداع من بردالمزاج .

قوله (ص٣٠٤، س١) : «وكذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم»

اى بعد استيفاء مدّة العذاب واما قبلها فهى كالمهل «يغلى فى البطون كغلى الحميم[2]» .

١ـ س ٢، ى ١٠٨

٢ـ س ٤٤، ى ٤٦

قوله (ص٣٠٤، س١٧) : «فاعلم ا كرةالاثيـر»

اى باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم‌الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركّبات و تأثير اشعّةالكواكب فى نضجها معلوم و هذه مضافـةً الى نارالطبيعة من‌المنضجات للمواليد الدنيويّة واما منضجات القريبة فالملكات الناريه للكفـار والفجار و اعمالهم المجسّمة بالصورالنارية«ان‌الذين يأكلون اموال‌اليتامى ظلماً انمـا يأكلون فى بطونهم ناراً» و ذلك لانه لولاها لمااستتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتى تجسّمت بالصورالبهيميّة كما قيل :

گـر حرير و قزدرى خود رشته‌اى ور زخارى خسته‌اى خود ، كِشته‌اى
گـر ز دستت رفت ايثـارِ زكوة ميشود آن جوى شيـر آبِ نبـات

فهؤلاءالاشرار فى‌الحقيقة اسباب و آلات و عمّالون و حمّالون للأبرار والأخيار كالانعام و غيرهـا .

قوله (ص٣٠٥، س١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلأنّ‌الأشعّة وان كانت فوقاً الا انها مـالم تنعكس عن‌الاجسام‌الكثيفة لم تسخن ولـم‌تنضـج .

قوله (ص٣٠٥، س٢) : «وكذلك من عرف نشأةالآخرة.....»

اى انها بكلها فوق عالم الطبيعة التى‌هى‌النار ثم عرف موضع‌الجنّة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهراللطف و هذه مظهرالقهر، ثم نارالآخرة فوق نارالدنيا فعلم ان نارالآخرة و نارالطبيعة كلها تحت‌ارض‌الجنّة تنضج فواكهها ومأكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير محض و اما خيرغالب، لكن هذه‌الخيرات‌الاضافية لاهل‌ـ

الجنّة .

قوله (ص٣٠٥، س١٧،١٨) :

«لا يقوم الساعه» و على وجه الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه الارض بعد لم يقم عندالله والقيامة من القيام عندالله والنهوض عن الاخلاد الى المواد و تبديل الانبطاج الّذى هو شرالاوضاع الى القيام عندالله الذى هو خيرالاوضاع بل العالمان الصوريان هماالارض ومادام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفسية وعن كونها على الارض و تصير قائمة عندالقيّوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهيه و لأنّه مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنينيّة و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولماكان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيّنات و مشيمه عالم الصورة و بالجملة مالم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ..... لن يصل الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذاالحديث الشريف جواز ذكرالله الله كما قال شيخنا المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

میگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله ، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الاّالله» و جرت عادتى بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الانفاس مبيدة فخشيت ان اقبض و انا فى موحش لا وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لابد ان ينظر فى قوله : لا اله الى الماهيات الامكانية بنحو السرابيّة «ان هى الاسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم» وهى نفى صرف

و باطل محض و فی‌الاستثناء الی حقیقةالوجودالصرف بنحو انهاالشیء بحقیقةالشیئیة

قوله (ص٣٠٦، س٩) : «واذا مات کل واحد»

یعنی ماقلنا: ان من‌مات فقدقامت علیه قیامته الی هنا حکم‌القیامةالصغری واما الکبری فهی موت‌الکل فما تری من‌الوصول الی‌الغایة فی کل اعرف فی‌الکل «ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة» والعقل یعرف‌الکلی لاالمشاعر لکن الوصول فی ازمنة غیر متناهیة یسع‌الغیرالمتناهی اذلکل شیء مدة بحسبه .

قوله (ص٣٠٦، س١١) : «فلم یبق لانوارالکواکب»

ای لم یبق عندالتجلی الاعظم لانوار شموس‌العقول، و اقمارالنفوس و نجوم القوی ظهور بل‌الظهور لنورالانوار خاصة کما لم یبق لانوار الکواکب فی عالم الشهادة ظهور عند طلوع‌الشمس الحسیةفکأنما قامت قیامته عنده .

قوله (ص٣٠٦، س١٣) : «فجمع‌الشمس والقمر»

قد یسئل انه یستفاد من هذه‌الآیة :ان‌القیامة یقع فی ثامن والعشرین من شهرنا لان‌الاجماع فیه و یستفاد من قوله تعالی‌وخسف‌القمر یقع فی‌الرابع عشر لان‌المقابلة التی یقع‌الانخساف عندها فیه فاین‌التوفیق ؟

والجواب من وجهین : احدهما انك عرفت غیر مرة ان‌القیامة تقع فی باطن العالم و انها فی‌السلسلة الطولیه- الصعودیه- فهی عند اجتماع‌النفس والعقل ای‌تحول النفس من‌النفسیة الی‌العقلیه- بل کما قال‌المصنف (قدس‌سره) متصل کل مستفیض بمفیضه واجتماع‌المفیضین یسری الی‌مظهریهما بان سری‌القمر مظهراً للشمس بحیث یری انارته فی‌اللیل المقمر انارتها و اخلاقه‌الکتان ، اخلاقهما و کذا آثاره الاخری آثارها فهذا معنی اجتماع‌الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم‌القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلةالزمان مجتمعات فى وعاءالدهر والازمنة والـزمانيات بالنسبه الى‌المبادى العالية فضلاً عن مبدء المبادى كالآن .

قوله : «لانها ابداً فى‌الزلزال والاندكاك.....» اى‌فى‌الحركةالجوهرية والتطور والتغييرالاستكمالى مترقياً الى‌الله تعالى امّاالارض فكما قال‌الله تعالى : «يا ايهاالناس ان كنتم فى ريب من‌البعث ، فانا خلقناكم‌من‌تراب....» فالتراب تتـحول فى‌الغايات الى منتهى‌النهايات واماالجبال فكذلك بالتناشر و صيرورتها «كثيباً مهيلاً..... ، ثمّ تراباً» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى‌باب‌الابواب وهو مظهر اسم‌الجلالة وهوالله فتتحول الى‌مظاهر اسمائه‌الاخرى كالاسماءالتشبيهية‌مثل «السميع و البصير» و المدرك الخبير» حتى ان‌الجمادات صورهاالمادية تتحول الى صورها البـرزخيّة والاخروية القائمة بذواتها فتصير‌مظاهر اسمائه‌كالقائم‌والدائم‌والمصوروالمبشّر والمنذرونحوها وكما ان مبدءالمبادى وجود بسيط‌مبسوط‌محيط بكل‌المبادى حتى‌المبادى المقارنة كذلك من حيث انه غاية‌الغايات وجودواحدبالوحدة الجمعية الحقّة الحقيقية محيط بكل‌الغايات اى: كلها شئونه و فنونه‌فالكل‌واصلة الى غاية‌الغايات سواء توجّهت‌الى باب‌الابواب ثم الى‌الله ، او الى‌الابواب‌الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس‌سره) بخشية‌الله ، قهـرالله عند تجليه [بـاسمه]الاعظـم .

قوله : «فاذا كشف‌الغطاء يرجع كل شىء على اصله...» اى‌على غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه‌التنزيهيّة اوالتشبيهية اللطفية اوالقهرية بل‌الاصل فى‌الوجود هوالاضافة الى‌الله «مـا رأيت‌شيئاً الا و رأيت‌الله[1] قبله...» و اضافته الى

١ـ «.....و بعده و معه و فيه» و نقل اصحاب‌الحديث‌هذاالخبر عن‌اميرالمومنين و هذاالحديث لب لبـاب‌

الماهيّة وضع على خلاف الاصل لانها «كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء» .

قوله (ص٣٠٧، س٦): «فليس لها فى مشهد آخر هذا النحو من الوجود»

فان السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود الانسان فاذا فنى فنت وقد قلت فى سالف الزمان فى ابيات :

« بى انتظار محشر حق ، بين فناى كل »

قوله (ص ٣٠٧، س٨) : «بمشعر اخروى»

اى بحسب كمال المشاعر المشاهدين المكتسب فى النشأة الاولى فان يشاهد حقايقها الكليه العقليّة فمشعره اعلى المشاعر و ان يشاهد حقيقة الحقايق فبمشعر ينظر بنور الله و ان يشاهد رقايقها البرزخيّة والاخرويه فبمشاعر جزئيه ولكن ملكوتية مثاليّة مجردة عن المادة والوضع و على اى تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لانها لا تدرك الا هذه الماديات و ذوات الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فيشاهد الجبال.....» حال الجبال فى القيامة على ما فى الآيتين مختلفة وفى الآيه الاخرى ذكر حالها بنحو آخر وهى قوله تعالى : «يوم ترجف الارض والجبال ، فكانت الجبال كثيباً مهيلا» والتوفيق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او باعتبار مقامات اصحابها ففى مرتبة من مقام تصير كثيباً مهيلاً والكثيب هو المجتمع من الرمل والمَهيل ان يكون اذا حرك اسفله تنازل «اعليها» و فى مرتبة و مقام تصير «كالعِهن المنقوش» و معلوم انه اضعف من كثيب و فى مرتبة و مقام تضمحل و

التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه يستفاد توحيد خاصة الخاصة و منه يظهر اصل ظهور الوحدة فى الكثرة و فناء الكثرة فى الوحدة و منه يعلم سر معية الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق و يعلم كيفية كون الخلق صورة الحق و .....

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفهاربى نسفاً» .

قوله (ك٣٠٧، س١٢،١٣) : «تأكل بعضها بعضاً.....»

و تصول الاول كنارالاكبر الكباير بالنسبة الىالكبيرة كقتلالنفس المحترمة والغيبه والثانى كما فى معصيه تجر الى معصيه كشربالخمر اذاانجر الىالزنا .

قوله : «وهذهالنار .....» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول فى الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولاً والتوفيق ان للآية وجوهاً وتلك النار هىالجسمانيه فلها اطلاع علىالافئدةلادخول لغلق بابالافئدة عليها و هذهالتى يدخل عليها نار روحانية تحرقالروح والفؤاد من اهلالاستعداد المقصّرين .

قوله : «ونادوا اصحابالجنة . الى قوله : و حرمه علىالكافرين» هذهالأقاويل تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفةمقامالاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسانالحال والاحوال تصور هناك بالصورالمناسبة لها .

قوله (ص٣٠٨، س٩): «والمتخلصون...»

ايالذين خلصوا منالتعلق بعالمىالصور و صعدوا الىالروح الاكبر واتّصلوا بعالمالمعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كاولياء تمنا كنند از خدا جز خدا

و قالالمولوى :

از خدا غيراز خدا را خواستن ظنّ افزونيست كلّى كاستن

قوله (ص٣١٠، س٢) : «لاكتابالاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتابالاحكام المنزّل على نبىّعصره ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تفريع لرأسه باتّك اسأتالادب اسائةً عظيمة حيث

نبذت احكام‌الله وراءظهرك فى‌الدنيافخاصيةذلك‌العمل‌الشنيع ان يقال لك من خلفك‌خذ كتاب احكام‌الله المتعلق بافعالك و آدابك‌ومعارفك و كذا اغيارك من وراء ظهرك لتشعل و تحترقها بالنار «التى تطلع على‌الافئدة».

قوله (ص٣١٠، س٣) : «فيجعل فيهاالكتب والصحايف»

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض‌المتكلمين من ان‌المراد من وزن‌الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التى فيها وجودهاالكتبى هرباً من اشكال وزن‌الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثر كان‌وزن قراطيسها او الواحها الاخروى اثقل لكن لا يلايمه قوله : كما يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب‌الاعمال و صحايفها بكتاب‌الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقة احكامها او مخالفة فان‌وافقتها فنعم‌الوفاق و ان خالفتها فبئس‌الخلاف و اما ، زنةالنفوس التى هى حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهى و ان كانت حق‌الوزن بميزان‌الحق الا انها ليست جسمانية و كذا وزن‌العلوم‌بميزان‌التعادل ايضاً بطريق اولى والجمع هوالمذهب الفحل والرأى‌الجزل .

قوله (ص٣١٠،س٧،٨): «الا لااله الاالله»

هذاالاستثناء مخصوص بذى‌الكفتين الذى لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن‌توحيدالموحدين بموازين‌الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى‌بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل‌الوزن و هم‌الذين قال‌المصنف(قدس سره) فيهم فى سفرالنفس : «انهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم‌الموازين‌والاعمال والانحراف فيها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال على الاتصال ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال[1]» .

قوله : «كما يدل عليه حديث صاحب السجلات» جمع سجل اى الدفتر فقد ورد: ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة «لااله الاّالله» مخلصاً فيوزع يوم القيامة فى مقابله: «تسعة و تسعون» سجلاً من اعمال الشرع كل سجلٍّ كما بين المشرق والمغرب و يترجح على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة وعدم الادخال الذى قاله المصنف (قدس سره) لا ينافيه الادخال المستنبط من الحديث لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشيء غيره بوجه وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته وان الاسم عين المسمى وان وجه الشيء و عنوانه بما هو آلة لحاظه «هوهو» .

قوله (ص٣١٠، س١٢) : «لان اعمال خيرهم محبوطة»

كما قال تعالى : «حبطت اعمالهم ، وقال لئن اشركت ليحبطنّ عملك» الحبط والتكفير بظاهرهما من المشكلات كيف والوجود لا ينقلب الى العدم و حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيه الوجوب و كلّ موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر وهى مرتبته و حدّه من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر؛ لان انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشيء برفع جميع مراتبه و برزاته والشيء اذا انتفى عن لوح المادّة فهو تثبت فى الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفى الالواح العالية والاقلام الشامخه و فى علم الله تعالى و «ان المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى

١ـ وهم لشدة فنائهم فى الحق و ترفعهم عن الخلق ما بقى لهم جهة الخلقية و مقامهم فوق الموازين القائمة

وعاءالدهر» و ان كل ممكن محفوف بالضرورتين و ان كل قضيّة مطلقه- عامه- وعقد فعلى لا يخلو عن‌الوجوب‌اللاحق .

فاعلم ان حبط‌الاعمال اطفاء وجوهها النورانيّة وابراز وجوهـها الظلمانيه- اذ علمت ان لكل ممكن جهة نورانيه- و جهه-ظلمانيه- الاولى : وجهه الى ربه . والثانيه-: وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئآت المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان‌السيئة شرّ والشرّ مجعول فى‌القضاء الالهى بالعرض‌بـل اذا فحّصنا و ابحثنا عما دخل فيهـا بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنـاانها اعدام‌منمحية لايحاذى بها شىءوجودى فى‌الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل‌الله[1] سيئآتهم حسنات» اى يكمن وجوهها الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم ويبرز وجوهها النورانيّة الى‌الله الى‌الله فان كانت وجوديات كالجهل المركّب والزنـاوالسرفة و شرب‌الخمر و نحوها فظاهر و ان كانت عدميات كالجهل البسيط و تـرك‌الصلوة و ترك‌الجهاد و منع‌الزكوة ونحوها فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من‌الوجود وكلاالقبلين مما يطلق عليه لفظ‌الشر فالموهوم ينمحى والمعلوم يبقى

قوله (ص٣١٠، س١٧) : «فالمستقيم»

اى‌الخط المستقيم الذى حطّه «صلى‌الله عليه و آله» هوالتوحيد الخلص الذى سلكه‌الانبياء من‌الوحدة فى‌الكثرة والكثرة فى‌الوحدة والوحدة الممنوعة والكثره- بمعنى البينونة العزليه- من‌الخطوط المعوّجة والتنزيه فى عين‌التشبيه والتشبيه فى عين‌التنزيـه من‌المستقيم والتنزيه‌الصرف وكـذاالتشبيه المحض من‌المعوجّة و من-

---

١- سورة ٨٩، آية ٢٨ .

المستقيم والخفاء من فرطالظهور والبُعد من فرطالقرب بحيثالدُّنوّ هذه و نحوها فى استقامَة الذى اشار اليه .

قوله : «من صقعالله تعالى» ويدور فى خلدى ان يكون ساق مخفف ساقى اى يكشف عن ساقىالكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته علىالعالى الاعلى الاالله ورسوله محمد «صلىالله عليه و آله» و يدعون الىالسجود اى يدعى كلمنالامام والمأمومين الىالسجود للهالواحدالمعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى [1]»

وهذاالمعنى جعلهالله قسطى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسَّر لما خلق له و باقى الآيَة كما عرفته .

قوله (ص٣١٢، س٧) : «لانه حسر للجميع»

اى ظهرٌ اعلم انَ حسر بفتحالسين بمعنى ظهَر وانكشف و بكسرالسين [حِسر] بمعنى تلهف كما فىالقاموس و انما جعلوايومالحسرة منالاول دونالثانى اى كانوا ملتهفين ولو جعل من بابالتغليب فالرحمة سابقة علىالغضب واما ظهور الخلود فللطائفتين .

قوله (ص٣١٢، س١٨) : «واماالمادبة فهى لاهلالجنة»

فىالقاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبة طعام صنع لدعوة او عروس» فهذه بشارة لهم كما قالهالمصنف (قدس سره) لكونها انموزجاً منالنعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فىالقاموس «دقيق الحوارى، والحوارى بضمالحاء و تشديدالواو و فتحالراء لدقيقالابيض وهولبابالدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا

١ـ «يا من هو للقلوب مقناطيس»

الخبزالحوارى و هوالذى نخل مرة بعدمرة و منه‌الحوارى بفتح‌الحاء و كسرالراء الذى جمعه‌الحواريون اى‌الخلص من اصحاب‌المسيح عليه‌السلام او من‌التحوير اى‌التبييض فقوله : «بيضاء نقيّة» صفة‌موضحة‌ .

قوله : «فى عنصرالماء ...» اى‌الماء الذى جزء غالب لبدن‌الحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفورالحيوة و فيه سبك حيوة من حيوه‌ من حيوه‌ لان‌الكبد بيت الدم و هو مركب‌الحيوة‌والحيوة حيوان بحرى عنصره‌الغالب ماء وهو صورة‌الحيوة والمسكن له بحر هومنبع‌الحيوة فهنا سبك حيوة من حيوة من حيوه‌ كما فى‌المقابل سبك مماه‌ من مماه‌من مماه‌ .

قوله (ص٣١٣، س٦) : «والارض محمولة على قرن‌الثور»

تأويل كون‌الارض محمولة على‌الثوروجهان؛ .

احدهما : الطبيعة المسكنه‌ اياها فى‌المركز بمشابهة‌البرد واليبس فيهما.

و ثانيهما : جهنم التى على صورة‌الجاموس و كونها محمولة عليها ان‌الارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتهاستبرز او ان الارض و اهلها و هى‌الدنيا بما هى جزئيات داثرة زايلة عماتها كما سيجيء على‌الاعمال السيّئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة‌على‌الحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجودالقائم من آل‌الحقيقة المحمديه‌ البيضاء خاتمة العقول الكليه‌ لانه عليه سلام‌الله تعالى هوالبرج‌الثانى عشر من بروج‌فلك‌الولاية و سماء‌الهداية التى هى مجالى شمس‌الحقيقه‌ والبرج‌الثانى عشر من فلك‌عالم‌الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضاً الحوت حيوان بحرى و هو سلام‌الله عليه سابح بحارالحقيقة حى بحيوة‌الله تعالى ثم ان‌الهاتين المأدبة‌والمندبة صورتاً دلاله‌ الدليل الاول على

الخير والمغوى الاول على‌الشر فى دارالدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمّل وكجليس ضالّ مضل يغوى من هو ضعيف‌العقل .

قوله (ص٣١٣، س١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج‌الكفار منها»

و ذلك لانه مع دلالة‌الكتاب والسنّة على‌الخلود [1] ضرورى الدين و ضرورى‌ـ الدين مثل ضرورة‌العقل فى‌الغناء عن‌الدليل‌لكن دعوى‌الاتفاق ينافيه ما قيل: ان‌الخلود يجيىء بمعنى‌الزمان الطويل كقولهم وقف‌مخلد و حبس مؤبّد و لكنه لندرة هذاـ القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من‌الاقوال المجازية .

قوله (ص٣١٤، س٤) : «الا ان‌الدوام لكل منهما على معنى آخر»

لعله يؤمى الى ان‌الدوام فى‌النار نوعى فنوع‌الجهنمى محفوظ بتعاقب‌الاشخاص الا انه لا يمكن تخطئته (قدس‌سره) بذلك‌لانه تفوه بالدوام فى جانب‌الشر والألـم ايضاً ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلودالعذاب مثل خلودالكون فى جهنم من ضروريات الدين ولاالكتاب ولاالسنّة‌ناصّين فى دوام‌الايلام من‌الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فى‌الانزجار وادعى الى‌تكميل النفس و تعديل‌النظام فيجب‌القول به و قولهم : «ان‌القسر لا يكون دائمياً ولااكثرياً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة‌الكفر صارت جوهريّة والملكات الرذيلة جوهريه- والعادات السوء طبيعه- ثانيه- و ليس‌هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى‌النجار من‌المؤمنين فلا جرم لا يزول والفطرة الانسانيه- التى تميز‌الحبيث من‌الطيب‌باقيه-غير راضيّة بهذه‌القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احديهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاهما طبيعيتان و بعض كلماتـ

١ـ واعلم ان ادعاء كون‌الخلود فى‌النار و تعذيب اهل‌النار على‌الدوام من‌الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انـه‌سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعدالحق‌الناس بالعذاب فهو فى‌القيامة بالخيار .

المصنف (قدس‌سره) متشابهة ولكن كلامه‌في رسالته‌المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد‌المتشابه الى‌المحكم و هى آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن‌الشيخ محيى‌الدين القول بانقطاع‌العذاب «واما انا فالذى لاح لى بما انا مشتغل به من‌الرياضات العلميّة والعمليه ان دارالجحيم ليست بدارالنعيم وانما هى موضع آلام و محن و فيهاالعذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على‌الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع‌راحة واطمينان‌لان منزلتها من ذلك‌العالم منزلة عالم‌الكون والفساد[1] من هذاالعالم» انتهى كلامه(قدس‌سره) .

قوله (ص٣١٤، س١٠) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا[2] كل نفس.....» قد تقرر فى محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق‌المقدم ولا امكانه‌بل‌الشرطية تتألف من واجبين ومن‌ممتنعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كناعين‌العلم والقدرة والمشية والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق‌القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم ترَ الى[3] ربك كيف مدالظل ولو شاء لجعلهساكناً» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا ريد لهدايه التكوينيه فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال سايرالطبقات.... و قال بعض‌العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضاً اذ لا موجود الا و هواما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص٣١٥، س٣) :

«والله متجل بجميع‌الاسماء فى جميع‌المقامات والمراتب» بل‌المجالى ذاتيّةفى

١ـ الحكمةالعرشية ط ت ١٣١٣ هـ ق ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بما قاله فى‌العرشية و صرح نفسه بانه بعدالرياضات صارمستبصرا و هو ينافى ما ذكره‌المحشى الحكيم (قده)

٢ـ س ٣٢، ى١٣ ٣ـ س ٢٥، ى ٤٧

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة معالمرئى اذالمرآت لا تمكن منالبروز تحتالمرئى و هى محتجبة به و اذا كانتالمرائى المتأصلة كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرائى الاعتباريّةالتىشأنها الكمون والخفاء كالماهيات السرابيّة التى ما شمت رائحةالوجود والظهور وقدقلنا فىموضع آخر:انالسالكين فىالبدايات يرونالاشياء مظاهرالاسماء والصفات و فىالأوساط من سلوكهم لا يرونالمظاهر و يرونالاسماء والصفات و فىالنهايات يفنونفى نورالذات ولا يرونالاسماء والصفات كما قال على عليهالسلام [1] .

قوله (ص٣١٥، س٩) : «لعدم موافقةالطبع الذى جبلوا عليه»

قالو : مثل اهلالدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عماهم عليه الى روحالمعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامورالداثرة المغيّات بالغايات الوهميّة .

اقول : هذا بحسب جبلة البدن وفطرتهمالثانية الطبيعة و اما بحسب فطرتهم الاولى وهى لم تبطل فهذهالاباطيل لا تلايمهم و اذا كشفالغطاء تألّموا غايةالتألّم [2] .

قوله (ص٣١٥، س١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد منالناس البتة.....»

هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس‌سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذاالبعض منالجنّة ملايمة النار و من جهنم عدم ملايمتها .

١ـ الحقيقة صحوالمعلوم و محوالموهوم ، والحقيقة : هتكالستر و كشف السر..... و هى نور يشرق من صبحالازل... و قال ايضا كمالالتوحيد نفىالصفات عنه....

٢ـ والملائم للطبع مناف للعذاب والتالم و سياتى مناتحقيق هذهالعويصة «ج»

قوله (ص٣١٦، س٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما فى دعاء كميل عن امير المؤمنين على عليه السلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاد معانديك لجعلت النار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيها مقراً ولا مقاماً لكنك تقدست اسماؤك اقسمت ان تملأها من الكافرين من الجنة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكر عليه السلام نفى العموم اولا واكتفى بالملاء والتخليد ثانياً .

قوله (ص٣١٦، س٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما فى الحديث «انما هى اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص٣١٧، س٣) :

«قال تعالى : و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه [٣]» و فى الاسماء الجوشنية «يا من لا يعبد الا اياه» لكن الآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفياً ساقط النون بالناصب لا نهياً ساقط النون بالجازم .

قوله (ص٣١٧، س٨) : «فهو كالدواب»

فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاليم بخلاف الثانى كما سيقول فيكون عذابه اليماً .

قوله (ص٣١٨، س١٢) : «ومما استدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشىء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصحاب القران و اصحاب العلم والعرفان و اصحاب النبى ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعالى : «من يعمل [٤] سوء

٣- س ١٧، ى٢٤ ٤- س ٤، ى١٢٢

يجزيه» ؛ ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره»اوالمتضمن لمعنىالشرط مثلالموصول فى الذين كفروا و نحوه و صدقالشرطيّة لايستلزم صدقالمقدم ولا يصادمه وجوبه او امتناعه و مجعوليّة الشر والسوء لكونهما عدمين ممتنعة و كذا جاعليه- الممكن ؟ .

قلت : هذاالمعنى و امثاله تدقيقات فلسفيّة والقران منزل بلسانالقوم ولايفهمون منها ما ذكرتم على ان مجعولية الشر لا يمكن للوجود لانه دون المجعوليّة و اما للجهات العدميه- فلا مانع و كذا جاعليه-الممكن غير سايغة للوجود واما لسنخهفسايغة لان علّه- الوجود وجود و علة- العدم عدمو علة- الماهيه- ماهيه- [1] والمكلف له ذات نورانيه- هىالوجود و ذات ظلمانيه- هىالماهيّة .

قوله : «و سبقت الرحمة الغضب لاينافى العذاب» لانها الرحمه- الرحمانيه- التى وسعت المؤمن والكافر والمتقى والفاجر و هذهالتى اغترّ بها ابليس حيث قال تعالى : «ورحمتى وسعت كل شىء[2]» وانهداخل فى عموم كل شىء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص٣١٩، س٨) : «لاتنفعهالطاعات»

و فىالدعاء : «اللهم انالطاعة تسرك وان المعصية لا تضرك فهبنى ما يسرّك واغفرلى مالا يضرك ياارحمالراحمين» وفىدعاء ابىحمزةالثمالى (رض) عن سيّد الساجدين «عليهالسلام» ما مضمونه مافىمناجات شيخ عبدالله الانصارى بالفارسيّة «الهى چون من معصيت مىكردم دوستتو محمد (صلىالله عليه وآله) غمگين ميشد و دشمن تو ابليس شاد ، فردا اگر عقوبتكنى نيز دوست تو غمگين گردد و دشمن

١ـ هذاالكلام منالشيخ و نقل عنه المصنف والمحشى

٢ـ س ٧، ى١٥٥

تو شاد، الهی دو شادی را بدشمن مـدهو دو اندوه را بـر دل دوست منه....» . فهذا اقتباس من ذلك الدعاء المبارك .

قوله (ص٣١٩، س١٢) :

«لان كون الشیء عذاباً من وجه لا ينافی كونه رحمةً من وجه آخر» فان السمندر والحوت كل واحد منهما يری الآخر فی العذاب بحسب وقوع هذا فی الماء البارد و وقوع ذاك فی النار الحارة و نشأة العـلم ايضاً من مراتب نفس الامر و هذا قيـاس .

قوله (ص٣٢٠، س٩) : «لا يلحق آخره باوله.....»

هذا مقتضی اسم الله السريع فانـه سريع فی تفنن التجلی كل آن هو فی شـأن ففی كل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص٣٢١، س٩) : «و حـده من فوق فلك البروج.....»

لان هذه الدار عالم الحس و نفوذ الحس الی فلك البروج باعتبار كواكبه و قـد مر ان الكواكب والطبقات السبع من الافلاك فی النار والنار معناها هاهنـا و صورتها هناك و اما فلك الافلاك فلاينال الحس فهو مظهر جنة المأوی و اما سدرة المنتهی فهی البرزخيّة الكبری و مقام الواحديه التی فيها كثرة الصفات كم شئت و مظهرها فلك الثوابت الذی فيه كثرة الكواكب فانها اكثر من عدد الرمال و قطرات البحار .

قوله (ص٣٢١، س١٨) :

«و مجيئنا من ذلك العالم الذی حضيضه فوق فلك الثوابت...» و اوجـه اعلی مراتب عالم المثال انمـا هو من جنّة الله ای انما بدئه من جنة الافعال الابداعيه و هی عالم العقل الكلی بل بدئه من جنّة الصفات لان الاعيان الثابتات كامنة فی عالم الاسماء والصفات فانها لازمة لها لازمه لها لزومـاً غير متأخـر فی الوجود كلزومهـا للمسمی

والموصوف اذاالكل موجودة بوجودواحدبسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص٣٢١،س١٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكرى اى : جنّةالله المذكورة هى دارالمحسنين بالاحسان المصطلح المفسر فى الحديث بان «تعبدالله كانك تراه» المذكور فى الآية الشريفة «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثانى فى الآية التقوى الاخص المعتبر عند اهل السلوك[٢] .

قوله (ص٣٢١، س١٨) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوّة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى فى المجيىء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفى الآيات خرجنا من الفعل الى القوّة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة الوجوديتان كما فى جمع الجمع او فى الجمع او فى الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة جمع و بالتفصيل الكثرة التى هى من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز والانكشاف فهو فى ذلك العالم اشد و اتم اما فى النزول فلأنه نشأة العلم السابق وبناء العلم على التميز واما فى الصعود فلأنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص٣٢٢، س١) :

«فان مجيئنا الى هذاالعالم للتمحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود[٣] والاياب

١ـ اول مرتبة الاحسان ان تعبدالله كانك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام فى هذا المقام فى شرحنا على الفصوص و مقدمة القيصرى ط م ١٢٨٥ هـ ق ص٩٨

٢ـ هذه الآية «س ٥، آية ٩٤» كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة فى شرحنا على هذه المقدمه

٣ـ وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن القوة الى الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخليصنا و من مقالات الشيخ ابى سعيد ابى الخير (قدس سره) :

دنيا بمثال كعبتين نرد است برداشتنش براى انداختن است

لكن هذا التجريد غير التجرد الاول لان المبتلى بالاختلاط وعالم الفرق والفراق اعرف بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبستن است بهر قدر وصل او دانستن است[٤]

تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ايام وصال

قوله (ص٣٢٢، س٣) : «ومختلف فى النهاية....»

اى نهاية السلسلة الطوليه- النزوليه- لان افراد الانسان كانت فى عالم الجمع موجودة بوجود واحد جمعى و هاهنا موجودة بوجودات متشتّتة ؛ او مختلف بعد مفارقة الابدان الدنيويه- و ظهور برازخ الاعمال و متفق فى بدايه- التعلق لبقاء بقيّة الفطرة الاولى اذ «كل مولود يولد على الفطرة» .

قوله (ص٣٢٢، س٥) : «او ظل النفس..»

كلمة او للتقسيم و هذا اقتباس من قوله تعالى : «انطلقوا الى ظل ذى ثلاث شعب[٥] لا ظليل ولا يغنى من اللهب .

قوله (ص٣٢٢، س٦) : «مادامت السماوات والارض....»

اى سماوات الآخرة و ارضها و اشكال التوقيت مدفوع كاشكال المشية كما

٤ـ والمتكلم بهذه الابيات هو العارف الرومى «دفتر الاول من المثنوى فى بيان مكالمة الشيطان مع رب نوعه معاوية بن ابى سفيان المسمى بخال المومنين عند بعض العامة العمياء»

ميدهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ايام وصال

٥ـ س ٧٧، ى ٣٠

يأتي بعدسطر ونوضحه والمتكلمون اجابواعلى اصولهم حتى انه تعرض لهالتفتازانى فىالمطول .

قوله (ص٣٢٢، س٨) :

«واحتاجوا الىالعمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء فىالآية اى: احتاجوا فىالاستيناس بالصورالموافقه- الملايمه-الى ان يأتى حين مشيةالله تعالى و عملـ الفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرص و ملكته فى قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكلمال اليتيم ظلماً فى قوة مشيتهم اكلالنار احقاباً و قس عليهما والملايمة تستدعى تبدلمشيتهم بمشيةالله تعالى المتعلقه- بالخير بل بذاته وصفاته لا يحب الانفسه ولايلتفت الىالسافل و تبدل فعلهم بفعلالله الفعال لما يريد ذاته لا لما يريد غيرهالمفنى للغير و صفته و فعله فقوله : «فعلم» . الفاء فيه للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر علىالاستيناس من بابالبدايات كما انالاول استدلال من بابالغايات فالمراد بالفطرةالاصلية التى هى فوقالارادة التى هىالعقل كما انالمراد منالشهوة ميلالحسالحيوانىوهوالجوهرة اللاهوتية التى هى فوقـ الجوهر الجبروتى و هىالتى توجد منهاسهم فى كل انسان قل او كثر استشعر به ام لا والمزيّة فىالاستشعار و تسمى فىعرفالعرفاء سرالحقيقة و يفسر بما لايفشى من حقيقةـ الحق فى كل شىء و هوالاولكما قال على عليهالسلام : «ما رأيت شيئاً الا و رأيتالله قبله» فكما انه فىالاول «كانالله ولم يكن معه شىء» ولا اسم ولارسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلكفىالآخر لايبقى الا وجهه و وجهه مشيته .

١ـ لانالقيامة عبارة عنالفناء الحقيقى بحيث لايبقى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسمائه المفنية للحقايق يفنى كل شىء فى ذاته .

قوله (ص٣٣٢، س١١) : «حتى يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتيك اليقين[١]» اى انهم مقيّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» اى يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعّد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضاً فى قوله تعالى «واما الّذين سعِدوا[٢]» الآية .

قوله (ص٣٣٢، س١٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبيّة.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصِل الى عالم العقل هاهنا[٤] كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فمو فى الآخرة اعمى[٣]» بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربوبيّة و هذه الحضرة واسعة سعة غير متناهية و وحدتها وحدة حقة لا عدديه فغايات كل كل محاطة لغايه و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهيّة و تشبيهيه فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهيه و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهيه بل ذاته المحيطة اذ الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطفيّة او القهريه و اما فى الحقيقة فحشرهم الى اسمائه اللطفيّة و اسمائه القهريه واسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

١ـ س ١٥، ى ٩٩ ٢ـ س١١، ى ١١١ ٣ـ س ٧١، ى ٧٤ ٤ـ الحكيم المحشى والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المعاد و نحن قد حققنا هذه المسالة فى شرحنا على الفصوص

جميعها عليا و هو للكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص٣٢٢، س١٦،١٧) :

«الاشراق الثالث فى مؤاخاة الملائكة» اى الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة اوالصور المهوله الموحشة و اماالملائكه التى تأتى فى الاشراق التالى لهذا الاشراق فهى الخارجة والداخلة كما سنبين فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعاً باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة .

قوله (ص٣٢٣، س٦) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احيتها بالصور الاخروية و قد مر الفرق .

قوله : «التى بكل واحد منها» اى الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله بالزبانية كما فى قوله تعالى : «سندع الزبانية[1]» من زبن اى دفع وساق .

قوله : «لانها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين والملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانيه مع وجودها فى الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها وقس الحيوانية .

قوله (ص٣٢٤، س٣) : «وعددها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر المدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضا تسعة

١ـ س ٩٦، ى ١٨

عشرالقوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبيه .

قوله (ص٣٢٤، س٥،٦) : «الا ان كتاب الحسنات.....»

هم النفوس المنطبعة الفلكيه او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئيه لان الصور التى هى مبادى الاعمال انما هى بنحو التصور الجزئى فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثانى و بطبايعها الخامسة من الصنف الاول و لعلك تقول ما ذكره من التسمية ينافى ما فى دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئآت اصحاب الشمال لايسمون بكذا والداعى من اصحاب اليمين .

قوله (ص٣٢٤، س٨) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة الفياضة للصور الكليه على العقول بالفعل و هم الخزائن التى قال تعالى فيها «وان من شىء[1] الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هى الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقه فهاتان الطايفتان ملائكه خارجيه .

قوله (ص٣٢٥، س١،٢) :

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسيّة» هاهنا شبهة تطرء على كثير من الاذهان و هى : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما فى الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس فى

---

[1] ـ س ١٢، ى ٤٣،٤٦

مقام خياله قدرة علىالتصوير والآلاتالحسيّة وان فقدت لكنالنفس تحمل مع ذاته قوة حسيه و قوة خياليه و قوة متخيلة وقوّة وهميّة اينما ذهبت و تدور هى معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلكالانسان الحسى الطبيعى يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعلالمحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له‌و ولده فىالدنيا ولا يتسلى بصورتهما الخياليّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مألوفاته وعقد قلبه علىالفوات و ذلكالعلم‌والايقان لا يفارقه و يوجب خزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيّل مألوفاته على صور معهودة له فىالدنيا فانّاكل مالاليتيم ظلماً فىالدنيا يصير اكلالنار فىالآخرة و هذ هو فى حسه و خياله هناك كما فى جانب مظاهراللّطف فان ايثار الزّكاة هاهنا جلوس على شاطى نهرالغسل هناك‌وهذا منخاصيّةتبدل النشئآت كتبدل سنى القحط «بسبع[1]» بقرات عجاف» ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى واللذايذالجزئيّة الاخرى هاهنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانجح هناك و كل من لم يتصور هذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلّا و هل تسوغون ذلك ما هكذاالظن بكم بل‌تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكلالزقوم والضريع و تصورهما واحساسهما هناك بل من شدة فضايع الاهوال و عظايمالعذاب والنكال لا مجال له منالتصوير على ماعهد فىالدنيا ولا من تصورهاعلى

١ــ س يوسف ، ى ٢٨

نحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقها و فقدانها .

قوله (ص ٣٢٧، س١٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هو الروح البخارى و بالانوار الحسيّة يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيهاً لها بها فى الصفاء واللطافة كما شبّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فى سفر النفس فى مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسيّة والقمريه والسرجيّة و جعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعى وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدورى والحلولى والقبولى اعم من الانفعال والموصوفيّة و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدوريّة و قبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففى الانوار والاضواء الحسيّة ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فى الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهى واسطة فى الظهور لها فهى محل صدورى لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص ٣٢٨، س١١) :

«والا فتلك الصور اشدّ جلاءً...» اما انها اجلى و اظهر فلأنّها علم والعلم وجود نورى اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هى ايضاً نور اسفهبد و ايضاً هى ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً فى خيالك لما طلبت الماء الطبيعى لانّ المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت فى خيالك لما بنيت البيت الخارجى او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها اقوى فلأنّها قائمة بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقى ولا يتطرق اليهاالفساد اذ ليست مركّبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركّب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعدم بطروّالضد على محل الضد ـ الآخر و هى عالم مثالك الاصغر و عندالشيخ الاشراقى من موجودات عالم المثال الاكبر وايضاً قوة وجودها لكونها مبادى الحركات وعلل الافعال .

از خيالى صلحشان و جنگشان

و ايضاً قد مر ان ضعفها مادام كونها مرائى لحاظ الخارجيات وهى انفسها ايضاً خارجيات وكونها ذهنيات انما هو عندالمقايسة كماقرر فى مقرّه و بالجملة ضعفها بالنسبة الى الصور الخارجية و توقع النفس منها آثارتلك والغفلة عن كون تلك الآثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلا الوجودين او مطلق الماهيّة و ايضاً ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة فى وجودالنفس المنشئة ايّاها و وجودالنفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى ومعشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور الضعيف فى مشهدالنورالقوى .

قوله (ص٣٢٨، س١٥، ١٦) :

«يقدر ان يتصور فى عقله ذواتاً عقليّة مجردة هى مثل نوريّة افلاطونية» وهذا بناءً على ما هوالتحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقلية مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فى عالم الابداع [1] .

١ـ هذا اكله فى اوايل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى عن هذا المقام و يحيط على العقل وكان العقل كالسموات مطوى بيمينه لان يده يدالله وهذا من خواص وجودالجمعى لذا قيل «يدالله مع الجماعة»

قوله (ص٣٣٠، س٨) :

«والغضب صفة نفسانيّة موجودة فى عالم باطنه » بل فى باطن باطنه و هوالعقل الفعال قاهريّة الوجود و فى باطن باطن باطنه قهاريةالوجوب و معذلكالشموخ يتنزل الى ان يصير غليانالدم و ضربانالشرائين .

قوله (ص٣٣٠، س١٥) :

«لينكشف لذوىالبصيرة انالمحشور....» الغرض من هذاالاشراق على ما اشار اليه دفع ما فى بعض الاوهام العاميةالهيولويه- لانالانسان بهذهالاعضاء عبدالله او عصاه فلا بد منالمكافاة منها فحقّق المصنف (قدس‌سره) ان محلاللّذّة والالم لا بد له منالشّعور لانالمشاعر هوالملتذ والمتألم كيف واللّذّة ادراك الملايم والا لم ادراكالمنافروالمدرك للجزئى هوالنفسالحيوانية .

قوله (ص٣٣٠، س١٨) :

«اعلم انالجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرء عليها» لانها وجودات و فعليات لها سواءالملايم للنفس اوالغيرالملايم .

قوله (ص٣٣١، س٣) : «وكذا قوىالجوارح»

لعلك تتحاشى عن هذا؟ لانالقوى دراكة فاذا ادركتالغير الملايم اوجعها فكيف تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله : «بما تراه فى ملكها....» ايالاكلام ترد علىالنفس بما تراه فى قواها وجوارحهاخلاف ما تحب و ترضى و تأنس و تهوى وينتقل هذه منهاالىالنفس بالعلمالحضورى فالمراد انالقوى الحالة والجوارح التى هى محالّها تستعذبالكل اذااخذت بشرطلا مفصولة عن النّفس والمراد بالنفس الحيوانية الانسيّة ايالمتصله- بالنفسالاكدميّه- يظهر ذلك بكونالغير الملايم فى

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتةاليها لاستغراقها فى شأن مهم و ليست ما فىالمشعر مغدبا لها و الى هذا اشار فىاواخر هذاالاشراق بـ : «ان المريض اذا نام وهو حيّ والحسعنده موجود والجرح.....» فالمدرك هوالنفسالحيوانيّة لاغير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبعالنفسالخيوانيّة الناطقه التى هى امر ربانى و سر سبحانى و اينما تحقّقت بالفعل لا شأن لهاالاالسعادة وان يكونالشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص منالعذاب والشّقاء «انالله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهمالجنّة» .

قوله (ص٣٣١، س١٨) : «واماالنفسالناطقة»

اىالعقل النظرى .

قوله (ص٣٣١، س١٨) : «فان بقى فىالبرزخ....»

اى فرض عكسالاول .

قوله(ص٣٣١، س١٩) :

«فحشرالاجساد الىالاجساد و حشرالنفوس الىالنفوس» فانالاجساد فىالحركة الاستكماليه جوهرية او عرضيه الى ان تتحول الىالصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانيّه فىالحركه جوهرية او عرضيّة استكماليتين حتى تتحول الى النفسية الاتم اوالعقليه الاكمل اوالعقولالعرضيّة المسماة بارباب‌الانواع وبالجمله يحشرالصور الىالصورو المعانى الىالمعانى الا ان بعضالنفوس التى لها تخيل و وهم و حفظ و بالجمله تجرد برزخى لها شعوربهوياتها هناك ايضاً بلا ثواب و عقاب تشريعيين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناطالتكليف .

قوله : «كما فى ظاهره يومالآخرة» لأنّ باطنهالّذى هاهنا تصير ظاهراهناك

«كشفنا عنك[1] غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص٣٣٣، س١٢) :

«اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجلياً للقلوب.....» فهذا هو التضاهى الخيالى هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربى وقد نقلها عنه فى اواخر معاد سفر النفس وقد غيَّر بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة . بدله هناك «وفى الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفى الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً» المراد بالباطن هنا روحه الّذى قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كلياً و قد يكون عقلاً جزئياً و ظاهره هناك جميع صوره الاخروية المثاليّة التى هى كاظلة لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه هاهنا فى الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اى انما كان ظاهر صورته فى الدنيا ثابتاً لانّه بقى عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر فى بطونه كما فى قصيدة الشيخ الرئيس فى النفس الناطقة .

محجوبة عن كل مقلة عارف و هى التى سفرت و لم تتبرقع

و فى بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى: و يكون باطنه فى الآخرة اى : روحه غير ظاهره فى الآخرة ؛ اى غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اى : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى: «بل هم فى لبس من خلق جديد» و قوله:

١ـ س٩، ى١١٢ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة فى مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها فى الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه فى شرحنا على هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع باطنه فى الدنيا ، و كـذافى الآخرة» و انما لم يذكره لان ظاهره فى الآخرة عين هذا الباطن الدنيوى كما قرّره .

ثم ان عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهى الخيالى انما هو لاجل ان عالم الخيال فى تفنّن الصور الخيالية آيه ومثال لتفنن التجلى الالهى .

قوله (ص٣٣٤، س١٣) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعنى ان التفنن فى التجلى لا ينثلم به الوحدة الشخصية التى لحـضرة المتجلى فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشىء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصى اذا صار مرة خجلاً و اخرى وجلاً و تارةً راضياً و اخـرى غضباناً اوصحيحا او مريضا و هكذا لا يصير اشخاصا بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص٣٣٥، س١٧) : «واما البرازخ العلوية»

هذا مشى على وتيرة الاشراقيين فانهم يطلـقون البرزخ على الجسم فيـقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و: البرازخ السفليّة . و يريدون العناصر كـما لا يخفى على الناظر فى كتاب حكمة الاشراق .

قوله (ص٣٣٦، س٢) : «بل هى عين الخيـال»

اى فى انها مطبوعة على الطاعة لنفوسها كالخيال المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس فى الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض ائتيا طوعاً و كرهاً[١]» والطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هـذه الاجسام العنصريّة و طبايعها فانها

١ـ س ٤١، ى ١٠

غير مجبولة على اطاعـة النفوس و بهـا يتحقق الاعياء كما مر فالطـبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكيّة من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفـلك كالجسم الخيالى غير طبيعى ولا مادى و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ يوجد فى كلامه .

قوله : «و هذه الزرقة» فلا ينافى لطافتها بان يقال اللطيف فى الغاية ينبغى ان لا يرى لكن النوريه لا ينافيهـا .

قوله (ص٣٣٨، س١٨) : «فيشاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناءً على رأيه من ان ادراك الكليات العقليه بمشاهدة العاقلة ارباب الانواع فى عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال فى هذا المقام يشاهد المجردات و هى قسمان احدهما مجردات هى عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع فى اوايل الامر و هى الكليات المجردة والآخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هى الجزئيات المجردة اى ممنوعة الصدق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول والفنـاء .

قوله (ص٣٣٩، س٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلى لانهاية لافراده و من مدركات ارباب هذا العالم الوجود المنبسط على الكليات والجزئيات و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين الحيوة الغير المتناهية والعلم والقدرة والارادة والتكلم و غيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات والمحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلـها تحت الحكمة الطبيـعه باقسامها الثمانية

المرتبة و كلها تحت الرياضيات المنضدة التى اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهى الذى هى سيد جميع العلوم و افضلها الالهى بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» اى يترقى من السير الى الله الى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحيوة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقاً و تحققاً .

قوله (ص٣٩، ٣ س١١) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعانى الجزئية....» فانه بين المعانى الكليّة و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء والمشى على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئيّة «مثلاً» وهى غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئيّة ليست كذلك ؛ لانها من المعانى وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلى كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسفر النفس[1] من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب[2] فى التفسير[3] و نحوهما و نحن ايضاً فى تعاليقنا على هذه علّقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١ـ الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ هـ ق ص٢١٤، ٢١٥ .

٢ـ مفاتيح الغيب ط قديم ك ص٧٨

٣ـ ذكر هذا التحقيق ايضاً فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه قده . و اجبنا عن المناقشة التى اورد عليه الحكيم ـ المحشى . اعلى الله مقامه .

«انالوهم يدرك العداوة مثلاً و هى معنى كلى عقلى مضاف الى صورة جزئيه- خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الاالمعقول المضاف والوهم ليس الاالعقل المقيد .

فكتبنا هناك لو كان كذلك[٤] لكانت العداوة نوعاً منحصراً فى الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة ، القائمه- بالنفوس الانسانيه- وكذا المحبه- نوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئيه- والرغبات الخاصة القائمه- بالنفوس بالنسبة الى محبوباتها : معدنيه- كانت او نباتية او حيوانيه- او انسانيه- اوغيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئيه- بين العداوة الجزئيه- والمحبة الجزئيه- و نسبه- المماثله- بين عداوة و عداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبه- الجزئيه- و ممدوحيتها وبين العداوة الجزئيّة و مذموميّتها فان هذه و امثالها معانى جزئيه- موهومه- افراد للنسبة الكليه- المعقولة وقس عليها جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنويه- لا صوريه- و ليس بان المحبه- لم تكن الاالمفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الاب والاُمّ والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصيه- المدركة للوهم مبادى الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكليه- ولاشكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئيه- ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبه- نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت او من الموت .

٤ـ و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلا و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ١٣٨٧ هـ ق ص٢١٤ الى ٢١٦

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون بادراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر اللطف والقهر .

قوله (ص٣٤٠، س٥) :

«فمنهم الارضيّة ....» جميع المبادى المقارنة و هى القوى الفعليه- الجوهرية والعرضيه- والقوى الفعليه- الفلكيه- من طبايع الافلاك و نفوسها والمبادى البرزخيه- والمبادى المفارقه- ملائكه- اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكه- الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً و للبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضيه- منهم هى النفوس الحكيمة الطبيعية والسماواتيه- منهم هى الحكيمه- الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص٣٤٠، س٧) : «وما عدا ذلك»

اى ماعدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقى .

قوله (ص٣٤١، س٦) : «وكمال القوة الحساسة»

الاولى كما فى كتابه المبدء والمعاد وغيره ان يجعل احدى الخصايص كمال العقل العملى او القوة المحركة الشوقية وبالجمله- القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التعقل لا ان يجعل الجميع مبادى الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى الاشراق الثالث والعذر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

١- س ٦، ى٩

ذوطورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة فى تعريف الحيوان فصلين فى مرتبة واحدة له .

قوله (ص٣٤٢، س٥) : «يسمع به الكلام المعنوى»

والحديث الربانى هو الكليات العقلية التى هى كلمات الله و خطاباته مع القلوب «ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً» .

قوله (ص٣٤٢، س١٥) : «فى مقام هورقليا»

اى : سماوات «عالم المثال» والمراد بغيره «جابلقا و جابرصا» و هما من مدن عالم المثال[٢] .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولى» اى مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته التى هى كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيهما الولى و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غيرذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان انها كلمات الله و احكام الله ناسخه كانت اوغير ناسخه .

قوله (ص٣٤٣، س٤): «وهذا ايضاً ممكن.....»

و كيف لا و من كان للايتام كالاب الرؤف و للشيوخ العجزة كالابن الشفيق و للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم فى النفوس و ارواحهم فى الارواح و هم قلب العالم الكبير و يدالله و عين الله و اذن اللّه و مشيّة الله و قدرة الله فلا غرو فى صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

٢ـ واعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اسماء مدن الغيبية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فى الاعتقاديات والمعتمد فى العقايد مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن‌الاوهام...» اى اوهام ذوى‌الامزجه- انفسها فالوهم العامى كالخوف عن‌الميت بميت والوهم شديدالتأثير بالتعويد لمن تتبع‌الوهم فى احكامه بخلاف من يخالفه فيها كمن‌يبيت فى‌المقابر وحده فانه يرفع شدةالتأثير الفطرى .

قوله (٣٤٤، س٤) :

«جوهرالنبوة كانه مجمع‌الانوار العقليّة والنفسيه- والحسيه-....» استعمال‌لفظ كان اما باعتبار انه يترائى من‌المجمع‌الواحد بالاجتماع والحال ان للنبى وحدة حقّة ظليّة .

كيف مدالظل نقش انبياست كو دليل نورخورشيد خداست

و اما باعتبار ان‌الانبياء والاولياء عقول صاعدة من سلسله- العايدات والانوار القاهرة العقليه- من سلسله- البدايات فباعتبارانتفاوت بينهما كان تنزلات الوجود و معارجه دوريّة لا استقاميه- و انعطافيّة واما باعتبار ان‌الكلام فى مطلق‌النبوة و الا ففى نبيّنا «صلى‌الله عليه و آله» الذى هوفى‌اعلى مراتب‌النبوة واشمخ‌مقامات‌الرسالة وخاتم اولى‌العزم وصاحب مقام «لى‌مع‌الله»و ذوالتمكن والاستقامة فيه هو حاق‌الواقع و متن نفس‌الامر .

قوله : «قد يكون فلكاً مرفوعاً» لعصمته قال : نبينا «صلى‌الله عليه و آله» : «شيطانى اسلم على يدى» [1] .

قوله : «و بطبعه....» اى بطبعه‌المجبول لاالطبع المجبور و قد مضى‌الفرق بينهما .

١ـ بدست او چو شيطان شد مسلمان بزير پاى او شد سايه پنهان

قوله (٣٤٤، س١٦) :

«على وجه التابعيّة....» اى بحسب الباطن كتابعية العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعية العقل الفعال لعقل الكل او الكلام من باب تغليب العلم بالحقايق ليشمل الاحكام الفرعيّة والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمسائل اثبات النبوة ومايتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى (سلام الله عليهما) نورهما واحد[1] .

قوله (ص٣٤٥، س٦) : «فيتوهم لردائة نفسه...»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعيّة من عالم الخلق تفعل بالخاصيّة كالمقناطيس وخاصيه الوجود فى عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص٣٤٥، س١١) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

اى تعليم الله تعالى اياه فعليّة الاسماء و تخلقه و تحققه بها او تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم انبئهم باسمائهم[2]» .

قوله (ص٣٤٥، س١٨) : «واما اولوالالباب.....»

و لذلك يرجّحون المعجزات القوليّة على المعجزات الفعليّة و يقولون ان المعجزات الفعليّة يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العاليه من الالهيات .

١ـ والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة عن الفريقين العامة والخاصة .

٢ـ س ٢، ى ٣١

قوله (ص٣٤٦، س٤،٥) :

«على الواح النفوس السماويّة ، او صحايف المثل الغيبيّة....» اشارة الى طريقتى المشائيّة والاشراقيه من ان صور الكاينات قبل نزولها فى الموادالعنصريّة امافى النفوس المنطبعة الفلكيه بنحو الجزئيه او فى عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوصح ان يقال : ليست صادرة على سبيل الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضاً دالّة على عالم بالجزئيات و هذا كما ان ادراك الحقايق الكليه و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كليّة فان النفوس الفلكية عالمه بحركاتها و لوازم حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذاالعالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كليّة تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذاتخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى...» اى لهذه الصور المادّيّة فى عالم الكَون والفساد نظاما ينجر تحت النظام التمادى ونظام صورها الادراكيّة الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخياليّة بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبه و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقليّة تدرك الكليات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسيّة .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه‌الترديد بين‌النفى والاثبات ليكون اضبط فى‌الذهن ان يقال ان‌الصور‌التى تدركها النفس فى‌النوم اوفى‌اليقظة اوفيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بـذلك العالم اولاً والاتصال كما سيشير‌المصنف «قدس‌سره»‌اليه اما لقوة‌النفس او لضعف‌العايق اولهما جميعاً و ضعف‌العايق‌اى‌الحواس اما‌بالفطرة‌او بـالاكتساب او بالمرض فان لـم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجرى‌مجراها و ان كان بالاتصال به وهو فى‌النوم فاما تثبت كليّة او جزئيه- فان تثبت كليّة‌فالمتخيله- التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك‌الكليات بصور جزئيّة تنطبع فى‌الخيال‌ومنه فى‌الحس‌المشترك فتشاهد فان لم‌يكن اختلاف الا بالكليه- والجزئيه- كانت‌الرؤيا غنياً عن‌التعبير و الا كانت محتاجة اليـه كما سيأتى و ان تثبت جزئيه- ولم يتصرف‌المتخيله- فيها و شاهدها البنطاسيا علـى وجهها صدقت هذه‌الرؤيا بالمثل من غيـرحاجة الى‌التعبير و ان تصرفت‌المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكه- بدعاباتها بحيث لايمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث‌الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتهـا بصورة‌لازمه او ضده او شبيهه او مناسبه فـانّ النفس اذا نالت‌العلم حاكته المتخيلة‌بصورة اللبَن او ادركت‌العدو حاكتـه المتخيلة بالحيّة اوالذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولدلها بنت و نحو ذلك فهذا هوالرؤيا- المحتاجة الى‌التعبير و هو تحليل بالعكس‌اى‌الرجوع‌من‌الصور‌المنتقل اليها الى‌اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هوفى‌اليقظة فان لم يتصرف فيهـا‌المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيـاً‌صريحا او الهاماً صحيحا غيرمحتاجين الى- التأويل كرؤيا لايفتقر الى‌التعبير فالتأويل‌فى‌اليقظة بمنزله- التعبير فى‌الرؤيا و ان تصرفت‌المتخيلة تصرفات مناسبه- يمكن ان‌يعاد الى اصلها افتقرت الى‌التـأويل و ان امعنت المتخيلة فى‌الانتقال والمحاكاة‌بحيث لا يمكن الرجوع الى‌الاصل فلا تأويـل

لها بل تشبه المنامات التى هى اضغاث الاحلام وقد ذكروا لاضغاث الاحلام اسباباً ثلاثة ـ الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهى مخزونة فى الخيال فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثانى ان المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها بالاشياء الصفر والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكتها بالاشياء السود والدخان ومن غلب على مزاجه البرد حاكتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه الرطوبة حاكتها بالمياه والامطار و من هنا شرط التنقية قبل الرياضة فى آخر شرح حكمة الاشراق .

قوله (ص٣٤٧، س١٣) : «والثانى كما فى المصروعين....»

فيه لفّ و نشر غير مرتب لان الثانى كان قسمين الضعف الطبيعى والمرض .

قوله : «فيكون تارةً عند المنام» الى قوله : «و تارةً» هذا ظاهر فى الآداب والاحكام من الانبياء الموحى اليهم فى النوم .

قوله (ص٣٤٨، س١٠) :

«فيظهر ظاهر فى الاخبار بالمغيبات الجزئية المستقبلة ....» ففى الكلام اشارة الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة فى انكشاف الحقايق والاسرار الحكمة الالهية والاولى تأخير قوله وتمام ارتفاع الحجاب ..... عن قوله : و تارةً ينقشع . اى عند اليقظة ، كما لا يخفى .

قوله (ص٣٤٨، س١٤،١٥) :

«فتارةً يكتسب الصواب» يحصل و نحوه .

قوله (ص٣٤٩، س١) :

«والثانى» اى ما تهجم تسمى حدساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بان الحدس توجه الى المطلوب و ظفر بالحد الاوسط دفعةً لا كما فى الفكر اذ فيه حركة و فحص للذهن حتى يظفر بالاوسط والالهام ورود المبادى المرتبة اولاً والتأديه الى المطلوب ثانياً .

قوله : «الى ما لا يطلع معه على السبب المفيد.....» اى على رقيقته و حقيقته كلتيهما واما الحقيقة فيطلع عليها الكل ولكن بالتفاوت فى الوضوح والنورية .

قوله : «ومشاهدة الملك المفيد للصور العلميّة[1]» اى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سعه و احاطه بالعقول النظريه والعلميه كما قال نبينا صلى الله عليه و آله فى حق جبرئيل عليه السلام رأيته و قد طبق الخافقين وقال الله تعالى : «علّمه شديد القوى» فى كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان النبى(ص) نازلة من الباطن على حسه فانها رقيقه تلك الحقيقه و مشاهدة العلوم الحقيقيه والحقايق العقليّة فى اكسية الكلمات الفصيحه المليحه المسموع له النازلة من الباطن فانها رقايق الحقايق العلميه فلمشعرية النوريين كليهما حظّ عظيم بل قد يحصل لمشاعره النورية الاخرى خظوظ عظيمة بمدركاتها ـ النوريّه الصوريه الصرفه الا ان المشعرين هما العمدة فى التبليغ كما فى الآية الاسراء «انه هو السميع البصير» .

قوله (ص٣٤٩، س١٠،١١) : «كما قال سبحانه»

انما كان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لا شدة وضوح فيه بالنسبه الى الوحى ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقايق المذكورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمين اشعّة الرسل كما ورد «سلمان منا

١ـ لان الصور العلمية والنظرية يرتسم فى النفس من عالم العقول والصور رقايق العقل .

اهل‌البيت» .

قوله (ص٣٥٠، س٩) : «فاذ اتم وجودالعالم بصورته.....»

لعلّك تقول هذاالكلام تدل‌على تقدم صورةالعالم على مادةالانسان والحال انه على قواعدالحكمة لها تقدم بالشرف بل‌تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادّة والصور بالنسبة الى‌الصورة الاخيرةالانسانيّة مادّة و اذا اخذت لا بشرط جنس كمامر بل‌لاصورة للعالم الابالانسان فنقول:ليس‌المراد بالتمامية فى‌السلسلة‌العرضيه- بل‌فى‌السلسلة‌الطوليةالصعوديه- كمامر انه فى‌الاول‌كان‌العالم‌جماداً ثم‌كان نباتاً ثم‌مملوءًا من الحيوانات ثم خلق‌الانسان و لفظ صورته‌اشارة" الى تماميّة عالم‌الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم‌الامر و عالم‌المعنى به‌فالكلمة‌التى من‌الله و الى‌الله صورهامقدمة على معناها فى‌الصعود واستدعت باستعدادها الكلى آدم‌النوعى و قوله : «فاراد»ليس المراد به‌الارادة الحادثة بالزمان و ان‌كان‌لنوع‌الانسان اولاعاظم افراده ، و لاالفاء للتعقيب الزمانى بل هذه‌الفقرة بيان للفقرةالاولى وهذه‌الارادة كارادةالانواع‌الاخرى عندالمشائين الصورالمرتسمة فى ذات‌الاول كما انها كلماته وعند الاشراقيين العقول العرضية والمثل‌النورية و معلوم ان‌العقول‌فعاله- فيمادونها مقتضيه- للاظلال فيها بثّة وعندالعرفاء اسماءالله الحسنى فى‌المرتبة‌الواحديّة و واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جميع‌الجهات و اسم‌الجلالة بازاءالانسان كما قال‌المصنف (قدس سره): «خلق‌الله» فاسماءالله من حيث ملزوميتها للاعيان‌الثابته- فى‌الازل اقتضتها فيما لايزال و قوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس‌الآخرة و اساسها على وجودالنفس الانسانيّة كما قيل‌الدنياوالآخرة حالتاك و قال‌الشيخ‌فريدالدين (قدس‌سره) :

١ـ لرفع‌الحجب‌السوائية بين‌السلمان و اهل‌العصمة وهو رض ، صار من اهل‌العصمة .

طاعت روحـانيان از بهـر تست خلدودوزخ عكس لطف‌وقهرتست

لان‌الانسان اذااكتسبت العلوم والمعارف‌الايمانيّة والاخلاق‌الحميدة صار انواراً و جَناناً و هى مظاهراللطف و اذااكتسب‌الادراكات الجزئيـه- الظلمانيه- والسرابات- المجازيّة والاخلاق‌الرذيلة- صار نيراناً وجحيماً و هى مظاهرالقهر و قد مر ان معطى الوجود لاى شيء كان هو واجب‌الوجودولكن لقدرته الفـعليّة درجات و لفاعليته مراتب حتى ان فاعلية‌القوى المفارقة- والمقارنة- جميعاً اولاً فاعليه- الله تعالى وثانياً فاعليتها فى‌الدنيا والآخرة .

قوله (ص٣٥١، س١٤) :

«فيتطرق فيهاالمحو والاثبات» فان‌النفس‌الفلكيّة بما هى نفس مرتبة فيها تمحو ومرتبه- اخرى تثبت ففيهاالتغير على سبيل‌الاتصال و تجددالامثال وهكذا فى صورها العلميه- .

قوله (ص٣٥١، س١٧، ١٨) :

«اقلام رتبتها دون مرتبة القلم‌الاعلى.....» ليس‌المراد بهذه الاقلام العقول- العرضيّة التى فى‌الطبقة المتكافئه- ولاالنفوس الكليّة لان‌المجرد اثره مجرد فآثارها انما هى‌الكليات العقليه- و هذه‌الصورالتى‌كتبتها هذه‌الاقلام جزئيه- قدريه- فالمراد بهاالنفوس‌الجزئيّة الفلكيه- لكن لها اعتباران تعلقها بالموادالفلكيه- و بهذا الاعتبار هى الواح‌المحو والاثبات كما قلنا واعتبارتعلقها بما فوقها و هى بهذاالاعتبار اقـلام وايضاً هذه‌النفوس متحركة جوهراً و فى‌هذه‌الحركة الفاعل‌والقابل واحد لان‌الحركة الجوهريّه- ذاتيه- والذاتى لا يعلل والقبول‌بمعنى‌الموصوفيّة يجتمع مع‌الفاعليه- كمـا فى‌مبحث‌الحركة من‌الاسفار : ان تعلق‌الحركة بالفاعل والقابل فى‌الحركه- فى‌الاعراض

يوجب اختلافهما و فی‌الجواهر لا يوجب اختلافهما كما فی لوازم‌الذوات و لوازم ـ الماهيات .

قوله (ص٣٥٢، س٢،١): «لايرتفع ابداً»

اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التی له من مراتب نفس‌الامر كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس‌الامر لان ارتفاع‌الطبيعة بارتفاع جميع‌الافراد و ايضاً علم‌الله لا يردّ ولا يبدل .

قوله (ص٣٥٢، س١٤) : «ان لله عباداً ملكوتيين.....»

هم‌النفوس الفلكيّة اذ لا ارادة لها سوى ارادةالحق فلا تحريك ولا ارادة لها الا بارادةالله تعالى ولا حول ولا قوّة لهاالا به اذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها مقهورة مطموسة ممحوقة عنده و كليّة‌الكبرى و هی «كل من يكون كذلك» يكون فعله فعل‌الحق تشير الى مورد آخر وهو عباداللهالصالحين فان من ارادته و كراهته الفعليتين اوامره و نواهيه التكليفيّة فحيث انهم لا شأن‌لهم الاالامتثال وانهم مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهيه‌لم‌يكن لهم ارادة الا ارادةالله ولا كراهة الاّ عمّا كرهه‌الله عنه اذ لم يبق لهم هوى‌مخالفة و تمرد الاالطاعة فارادتهم‌مستهلكة فی ارادته اذ رفضواالهوى وامتثلوا اوامره‌وهی ارادته فتردّدهم و بداهم و نحوذلك تنسب الی‌الله‌تعالى .

فمنها ما هو فی‌القرآن‌المجيد: «فلما اسفونا انتقمنا منهم[1]» ومنها مافی‌القدسی: «ما ترددّت فی شیء [انا فاعله] كترددّی‌فی‌قبض نسمة‌المؤمن» و منها : «ياموسی مَرِضت فلم تعدنی» وقد كان احدالفقراءمريضاً ولم يعده موسى .

١ـ س٤٣، ى٥٥ فلما اسفونا انتقمنا منهم فاغرقناهم‌اجمعين .

قوله (ص٣٥٣، س١٦) : «نقيض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشكال و هو: ان هذه التردّدات كيف يجوز على النفس الفلكيّة، انما يجوز على على الحيارى الغير العالمين بعواقب الامور كيف و تردّد متردّد واحد من بنى آدم لا يحصى فضلاً عن تردد كلهم فى عصر واحد او فى اعصار فلا بد ان يكون جميعها فى النفس الفلكيّة اولاً ، ولا يرتضى به من له ادنى ارتياض بالفلسفة .

والجواب انه : قد تقرر ان صور الكاينات جميعاً منقوشة فى نفوس الافلاك كيف و هى عالمة باوضاع اجسامها و هذه الكاينات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردّد زيد فى مسافرته مثلاً ليس فى نفس الفلك لنفسها بل فى صورة زيد فيها اولا ثم فى زيد الكائن هاهنا فتردّد زيد «هاهنا» مطابق لتردّده هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد فى نفس الفلك بالواسطة بمعنى انها محل لصورة زيد التى هى محل التردّد بلا واسطة مثل ان يعلم «عمرو» برؤيا صادقة او بالهام او باوضاع اخرى ان زيداً يحصل له التردّد فى التشمير للسفر والصورة الخارجية توافق الصورة العلميّة فلم يأخذ التردّد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة التردّد فى نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردّده وبالجملة صورة زيد مع جميع صفاته واحواله من تردّده و جزمه و عزمه كلها فى النفس الفلكيّة و هذا كما يقال طاعة زيد او عصيانه فى العلم الازلى و معلوم ان الصفة مع موصوفها فى العلم .

قوله (٣٥٤، س٣،٤) : «والملك الموكل بالمحو ملك كريم»

كما ان الملك الموكّل على القبض والنزع كريم مجيد كعزرائيل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضياً» اى انحصرت فى الوجود القضائى ولم يتحقق الوجود القدرى لا القدر العلمى ولا القدر العينى .

قوله : «وعلمت بمكانة هذهالاقلام .....» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دونالقلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثباتالمحو....» لعلكتقول : المحو دثورالصورة و تصرُّمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟. قلت : الثبت باعتبار اسمالعدم وراسمالعدم السابق واللاحق هوالوجود انالمكتنفان بوجود حاليّ فىالصورالمتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالمالجمع واما اثباتالاثبات هناك مع انهمصون عنالمحو والدثور فالمراد به اضمحلال الوجوداتالمحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه ايّاها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانه معقولاتناالكليّة....» خزانه معقولاتنا العقل الفعّال ؛ لكن لا باعتبار وجودهالنفسى بل باعتبار وجودهالرابطى بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص٣٥٥، س٤) : «ان للقلبالانسانى.....»

فيه تحقيق و تبيين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة ـ المباينة بالنوع بل فىالوضع لذوىالحدودكالنقطة فىالخطوالخط فىالسطحوالسطح فىالجسم والآن فىالزمان بل هوالقلبالمعنوى و هىاللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحدالمشترك مجلسه او موضع قدمه و مدّ ذراعه وسعة باعه طويل سيّما فى خاتم الرسل و عقلالكل .

قوله : «و منشأالملائكة العلميّة والعمليه ...» يمكن ان يراد باللوحالمحفوظ مطلق عالمالمفارقات و ان اريد بهالنفسالكليّة كماهوالمتداول علىالسنتهم فالمنشأيّة لهما لان لها حقيقه العلم و هىالتعقّللمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارةً معالحق....» اىانه جامع لكونه ذاوجهين بالفعلنعم منكان

متخلقاً باخلاق الحق تعالى بل متحققاً بـــه ووجوده ذكر الله لم يشغـــله شأن عن شأن والكلام فى مطلق النبوة واما الحقيقـة المحمديّة «صلى الله عليه و آله» فاحـــد القابه عقل الكل [1] .

قوله (ص٣٥٦، س٣) : «وهكذا حال سفراء الله....»

اى ولاته و هداته الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص٣٥٦، س٥): «والذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى : «تلك الرسل[2] فضّلنا بعضهم على بعض» والحقيقـة المحمدية «صلى الله عليه و آله» سيّدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [لى] وبعضهم يتصلون بالاقلام بل بقلـــم الاقلام اتصالاً حقيقياً بل بمن فى يده اللوح والقلم و هو من يقول : من رأنى فقد راى الله ، ولى مع الله.....» و كان التأسيس خيراً من التأكيد حملنا هنا الذكر الحكيم على العقول المفارقـة الكليه- والـــلوح المحفوظ على النفوس ـ الكليّة واللوح المحفوظ على النفوس الكلية وكونها ذكـــرا اما بالنسبـه- الى ما تحتها فلكونها واجدة لوجودها بنحو اعلى و اتم فكل شىء مذكور هنا فهو مذكور هنـــاك ذكرا اعلى كما فى القدسى «اذكرونى فى الخلوات اذكركم فى الفلوات واذكـــرونى فى الملاء اذكركم فى الملأ الاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اى فى السلسلة الطوليّة النزوليّه- والصعوديه- واما ما كان او سيكون فى السلسله- العرضيه- الزمانيه- فهى مدلول قوله : فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيّده العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبه الا ان

١ـ باعتبار وجوده النازل عن مقامه الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .

١ـ س ٢، ى٢٥٢

الا عجب ما فی‌السلسله- الطولیّة فانك انتخطیت الی مقام تکثیرالواحد وارجعت- المرکّبات الی بساطتها ثم بعدالتخلیّة رأیت‌التحلیة بالنفس النباتیه- و قواها لـرأیت عجایب عقلیه- فکیف اذا رؤیت‌النفس‌الحیوانیه- و قواها و کیف اذا رأیت بالنورانیه- فوقها النورالاسفهبدالانسانی فی‌الصیصةالانسیّة التی هی‌السواد الاعظم فحینئذ قضیت آخرالعجب .

«خاك و جان پاك، باهم یار شد آدمی اعجوبهٔ اسرار شد

وقد سئل عن سیاح ای شیء کان اعجب فیما رأیت ایام سیاحتك؟ قال لم ار اعجب من نفسی و عجایب تبدو فی‌السلسلة العرضیّة هی ایضاً باعتبارالاستکمالات الطولیه- من‌العجایب العقلیه- و اما جزئیاتها فعجایب‌عندالحس و اهل‌الحس کـما قال‌الشیخ ـ الرئیس «ان‌الناس یتعجبون من جذب‌المقناطیس مثـقالاً من‌الحدید و یـزدحمون لمشاهدته ولا یتعجّبون من جذب النفس هذاالبدن و تحریکها ایاه میمنه- و میسرة و عِدواً و هویّاً» و غیر ذلك لکونهم اهـل‌الحس .

قوله : «وافرد ذکرالله علی‌الدوام» ولذا وصف‌الله تعالی الذکر بالکثرة فی‌ـ القرآن مثل قوله تعالی : «والذاکرین‌الله[1] کثیراً والذاکرات» و قال : «و لـذکرالله[2] اکبر » .

قوله (ص٣٥٦، س١٢) : «ولیاً من‌اولیاءالله.....»

لان‌الولایة جنبة اتصال‌الانسان الکامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبـه- التوجه الی‌الخلق بالاتیان بالآداب لهـم فکل نبی ولی ولا عکس .

١ـ س ٣٣، ی ٣٥ ٢ـ س ٢٩، ی٤٥

قوله (ص٣٦٠، س٧) : «وتنشق الارض...»

اى يوم تنشقّ القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربّهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نور الله و تنشقّ النفوس و تدخل فيها نور العقول «اقتربت الساعة وانشقّ القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخيّة و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلابيب الابدان الدنيوية .

قوله (ص٣٦٠، س٩) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاى انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوى والولوى فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك وبمقام بشريته يناسب البشر فيعلّمه شديد القوى و هو يعلّم الورى .

قوله (ص٣٦١، س٥) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضاً اول الدين معرفة الله» .

قوله (ص٣٦١، س٧) : «والقرابين...»

«والقرابين فى هيكل العبادة» كقربانى الحاج فى المنى .

قوله (ص٣٦١، س٩) : «ويسن...»

«و يسن لهم اسفاراً» و فى الشريعة المحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمّه مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتّكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضاً انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص٣٦١، س١٩) : «ثم‌الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه‌العوالم ولكن فی‌السلسلة الطوليه- الصعوديه- و هذه‌المنازل بحسب‌السير التكوينی و اما منازل‌السير التكليفی بحسب‌الطريقة‌المرتضويه- فهی‌كالتوبة والانابه- والمحاسبه- والمراقبه- والمروّة‌والفتوّة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم و غيرها الی الف‌مشروح فی‌منازل‌السايرين وقد قيل :

«از درِ دوست تا بكعبهٔ دل عارفان را هــزار و يك منزل»

وقد ادرج‌المصنف (قدس‌سره) ذكر منازل‌السير‌التكليفی فی قوله : ثم‌الانسانيّة من اول درجاتها الی آخر شرفها ثم‌الملكية علی‌طبقاتها .

قوله (ص٣٦٣، س١) : «داعية...»

فالشهوة كالمتقاضی والمحل عليك واللّذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص٣٦٣، س٦) : «حب‌التفرد والتغليب....»

«وفی كل شیء له آيَة . تدل علی انه واحد[1]» .

قوله (ص٣٦٣، س١١،١٢) : «ومواجب‌النفقات....»

ای موجباب النفقات و هی‌الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه- والقرابه- البعضية ولعلّ نسخه- الاصل كانت موجبات فــان مفاعل جميع مفعل بضم الميم لم يجیء او لعلّه جمع[2] موجب بفتح‌الميم ای محــل الوجوب و توزيع الغنائم قال‌الله تــعالی : «واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خُمُسَه» الآية والصدقات ای توزيعها قال‌الله تعالی : «انما‌الصدقات[3] للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١- والقائل علی‌بن ابيطــالب القيروانی ٢- فی جميع‌النسخ: و مواجب‌النفقات ..... فی‌المبدء والمعــاد دط ١٣١٤ ڤص ٣٧٩ س ١٤... والمعاوضات‌والمداينــات و قسمة‌المواريث و مواجب‌النفقــات...

٣- س٨، ی٥١، و انما‌الصدقات س٨، ی٨٧ .

العتق والكتابة هى ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم[1] فيهم خيراً وآتوهم[2] من مال الله الذى اتاكم» والاسترقاق والسبى من احكام الجهاد مع الكفار و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الاقارير والايمان جمع اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطّلاق عند كراهة الزوجة كما انّ المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصة . قال الله تعالى : «للّذين يؤلون[3] من نسائهم تربّص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجته : «انت على كظهر امى» يريد تحريمها على نفسه قد يكفر ان اراد مواقعتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل[3] ان يتماسّا» واللعان هو الملاعنة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والّذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء.. ...[4]» .

قوله (ص٣٦٤، س٩) :

«بين النبوة والشريعة والسياسة» احد طرفى البين السياسة كانه (قدس سره) قال بين النبوة والشريعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص٣٦٥، س٤،٥) :

«تابعه لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بانعقاد الامامة ولايةً عن الله تعالى ولابدّ ان يكون بتنصيصه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

٢ـ س ٢٤، ى ٣٣

٣ـ س ٢، ى٢٢٦

٣ـ س٥٨، ى٤

٤ـ س٢٤، ى٦

قوله (ص٣٦٥، س٦) : «مبدئها نهاية السياسة»

اى غاية السياسة النبوة والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لا اصالية وقد ورد ان امير المؤمنين على «عليه السلام» كان في الغزوات اذا انتهرت له فرصة «ما» يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية و قد قيل له وقتا: يا امير المؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سل السيوف وما قدر على الحتوف كلها لاجل هذا .

قوله (ص٣٦٥، س١٢) : «واما النهاية....»

«واما النهاية ؛ فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحا نهاية الشريعة اذ علم انها العود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .

قوله : «في القضية الفاعلة» في كثير. من نسخ الشواهد في القنية في الموضعين وهو الاحسن .

قوله (ص٣٦٦، س٤) : «فافعال السياسة جزئية»

الكلية والجزئية في الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهية كان ـ الفعل كليا والا فلا .

قوله (ص٣٦٦، س١٤، ١٥) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سراية آثار الاقوال والافعال التى هى صفات البدن الى النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات و تحذيرها عن السيئات ؛ كما سيصرح : ان كل صفة جسمانية او صورة حسية صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية .

قوله (ص٣٦٨، س٩) :

«في الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص....» و قد نظمت في ابواب

٦ـ في القنية الفاعلة ..... دط

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على اسرارها و حكمها من شاء فلينظر اليه[1] .

قوله (ص٣٦٩، س١) :

«وقرائنَة الكلام» و قلت فى النِّبراس :

قرائنَه القرآن حازت السَّبَق ... ناب لسان العبد عن قائل خق

قوله (ص ٣٦٩، س١٠) :

«واما الصوم» و فى النِّبراس :

و خير صوم ليصير مظهراً ... لصمد لا يطعم ربَّ الورى

قوله (ص ٣٦٩، س١١،١٢) :

«واما الحج» و فى النِّبراس :

تَبَتَّل للحق ذى الجلال ... قسِّيساً اَوى قلل الجِبال

فى هذه الامَّة رُهبانيَّة ... ذُمَّت سوى الحجَّة ربانيَّة

عين بيتاً وابتلى و دادُهم ... انَّن غَرَّ اذنوا فؤادُهم

قوله (ص٣٧٠، س٦) :

«اما الزكوة» و فى النِّبراس :

تعليمك الغير زكوة العاقلَة ... مما رزقنا يُنفِقون شاملة

عاملَه زكوتها قضا الوطر ... شوقيَة حب الاولى اولو الضرر

سادتِنا ؛ زكوة النفس فاهوا ... ان قُول لا اِلهَ الاَّ الله

قوله : «من الثمانيَة» و هؤلاء الثمانيَة هم المشار اليهم بقوله تعالى : «انَّما

١ـ هذا الكتاب قد طبع على نفقة المرحوم الحاج ميرزا احمد فرهودى الطهرانى .قده...

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفی‌الرقاب والغارمين وفی سبیل‌الله وابن‌السبیل [1]» .

قوله : «وفی النّقود ربعه» ای ربع‌العشر اذالنّصاب الاول فی‌الذّهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف‌دينار وهو زكوته‌والنصاب الاول فی‌الفضّة مأتادرهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشره خمسة دراهم و هوالقدر المخرج فی‌الزّكوة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شیء» يكون حسرة عليه اما بذل المهجة فلأنّه اطلاق من‌الوِثاق و خروج من‌التقييد الی الاطلاق .

از وجودم میگریزم در عدم درعدم من شاهم‌و صاحب علَم

على انّه كما قيل :

بالروح طلَبت وصله جا وَبَنیَ الروح لَنا

فهات من عندك شیء» و اماالكمال فكما قيل :

«بس تفاخر مكن كه اندر حشر گندمت كژدمست و مالت مار

و فی‌الحديث‌القدسی «انی جعلت‌الراحة فی تركالدنيا والناس يطلبونها فی تعلّقها» واماالاهل والنّسوان فهی كماقال اميرالمؤمنين عليه‌السلام :

«دع ذكرهنّ فما لهنّ وفاء ريح‌الصّبا و عهودهن سواء»

واماالولد فقال‌الله تعالی : «انما اموالكم و اولادكم فتنة[2] والله عنده اجر"

١ـ س ٩، ی ٦

٢ـ س ٦٤، ی ١٥

عظيـم» .

قوله : «بدواعى هذه القوى الثلاث» اى قوتى الشهوة والغضب و قوة الوهم و اشار الى الوهم بقوله : «وجنود ابليس»[1] .

قوله (ص٣٧٢، س٤) : «ان قوام الممكن»

اى الممكن بالامكان بمعنى الفقر و هو الوجود الخاص المتقوم تقوماً وجودياً بواجب الوجود؛ و اما الممكن بالامكان المشهور و هو وصف الماهية فهو دون التقوم لان خيث ذاتها حيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم ، فلا سنخية لها معه و قوله : و قوام النفس..... اشارة الى حفظ المراتب والى ان فى النفس المجردة القدسية و فى العقل «ماهو» ؛ لم هو؟ كما قال ارسطو[2] .فمعرفة الوجودات الحقيقية بمقوماتها الوجودية سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال على «عليه السلام» : معرفتى بالنورانية معرفة الله» .

قوله (ص٣٧٢، س٧): «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتباس من الحديث الشريف : «العبودية جوهرة كنهها الربوبية» فان العبد الحقيقى لا يملك شيئاً لا الوجود ولا صفات الوجود ولا افعال الوجود كما قرر فى الفقه: ان العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما فى العبد لمولاه؛ فمعرفة العبد نفسه معرفة مولاه .

قوله (ص٣٧٢، س٩) : «كذلك الالهية والربوبية»

اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علة ومقوم فمعرفة المتقوم بجهة النورانية معرفة المقوم .

١ــ كما قال ارسطو : ماهو و لم هو فى المجردات واخذ

٢ــ س ٢٦، ى٩٥، سورة الشعراء : و جنود ابليس اجمعون .

قوله (ص٣٧٢، س١٠) : «اى ليكونوا لى عبيداً»

اشارة الى وجه تفسير المفسّرين «ليعبدون» بقولهم : «ليعرفون» بان روح ـ العبادة هو العبوديّة والعابد الحقيقى لابدّ ان يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مرتقياً من مقام التعلّق بالمولى الحقيقى الى مقام التخلّق باخلاقه و من مقام التخلّق الى مقام التحقق و هذا حق العرفان الشهودى و حقّ اليقين .

قوله (٣٧٢، س١٥) : «والحركة لا يكون الا فى زمان»

حتى الانتقالات فى الكليات فان الفكر معرف بحركة من المطالب الى المبادى و من المبادى الى المطالب فلا بدّ من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال[1] .

قوله (ص٣٧٣، س٥) : «فافضل الاعمال»

اى اعم من القلبيّة واللسانيّة والاركانيّة : فان الايقان والتصديق بالمذكورات ادخل فى حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر واردئها و اسوئها الكفر والغفلة كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص٣٧٣، س١٢) :

«فما ينحفظ به الحيوة على الأبدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبة ما ينحفظ به المعرفة على النفوس وما ينحفظ به مواقع المعرفة و هو ما ينحفظ به الحيوة على الابدان وما ينخفظ به الاموال .

قوله (ص٣٧٣، س١٦) :

«ما يسدّ باب معرفة الله تعالى» و منه سدّ باب الذكر والفكر كسد طرق المتكلّم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص٣٧٣، س٩) : «الا من مكر الله»

كما فى فاعل الخيرات و عامل الحسنات و فى المتنعّمين بالنّعم الاستدراجيّة

والقنوط من رحمته كما فی المرتكب للكبایر الآیس من روح الله .

قوله (ص٣٧٤، س٣٠) : «الغموس»

انما سمی بهذا؟ لانه اذا حلف كذباً بالابطال حق الغیر غمس الیمین صاحبه فی البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص٣٧٥، س١١) : «كائن بائن»

هذا مثل ما یقال : «الصوفی كائن بائن» والمعنی لب موجود باین عن الماهیة فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المحل .

قوله (ص٣٧٦، س٢) : «مجردة عن النیات»

التی هی محض القشر ، و ایضاً مجردة عن الحكم والعلل التی روعیت فیها و لعل النسبة تغلیب علیها فی كلامه (قدس سره)

قوله (ص٣٧٦، س٩) : «ومن كان مقبلا.....»

ولم یدر : ان ما ادبوا عنها ریاضات شرعیة للنفوس وحكمة الاشراق مشروطة بالریاضة فلم یكن حكیماً حقیقیا و ایضاً لم یكن حكیما جامعا اذ الشریعة لیس ظاهرها الا الحكمة الخلقیة والسیاسة والمنزلیة و لهذا لا یدونها الحكماء فی هذه الاعصار اذ فیما فصله اهل الشریعة غنیة و باطنها الحكمة الالهیة و التالهیة بل قرر ان نفس العمل ایضاً حكمة كما یقال الحكیم :«راست گفتار و درست كردار» .

قوله (ص٣٧٧، س١، ٢) :

«ولهذا قال : ولا نبی بعدی . و ینفث فی روعی» [1] معانی اخری احدها: انه رأی فی ذاته سعة و حیطة وجودیة بتوسع الله وسعته و بقائه به بحیث لا یكون بعده الا دولته فلا یكون من الاولیاء الا ورثته ولا سنن الا سنته كما قال : «آدم ومن

١ــ والظاهر انه سقطت فی هذا الموضع شیء مثل : واعلم ان هیهنا.....

دونه تحت لوائی یوم‌القیامة» و قال : «لوکان موسی حیّاً لما وسعه الا اتباعی» بل فی وصیّه «وان من شیعته[1] لابراهیم» و ثانیها : انه لا مقام فی‌السلسلة الطولیّة لاحد بعد مقامه الا مقام‌الولایه ولا مطمع‌لاحد فیه کما قیل «لیس وراء عبّاد ان قریة» فالاول مطلق و هذا بحسب‌الطول .

و ثالثها : ان یکون بطریق اهل‌الاشراق‌القائلین بالادوار والاکوار ؛ ففی هذه ـ الدورة والکورة التی بالعددالمعروف‌بینهم قد وَرَد وجوب تکرار نقوش‌النّقوس والاوضاع عندهم اعنی اوضاع دورة‌الثوابت .

قوله (ص۳۷۷، س۳) : «حکم‌المجتهدین»

والمجتهدون مظاهر‌النبوة بما «هی‌هی» .

قوله (ص۳۷۷،س۱۱) : «واماالاولیاء...»

الحاصل : ان‌النّبوّة التشریعیّة انقطعت و اماالتعریفیة فکل من هؤلاء الطوایف الثلاث فیها شریك اعنی‌الاوصیاء من‌الائمّة‌المعصومین والاولیاء التابعین .

قوله (ص۳۷۷، س۱۳،۱٤) : «ان فی امتی.....»

ای مکلّمین بکلام‌الملك ؛ محدثین بحدیثه و بالهامه ای حقیقته و ان لم یکن رقیقته بل محدثین بنقر‌الخاطر .

قوله (ص۳۷۷، س۱٦) : «اسمان الهیان»

ای لا یمکن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم‌الله من‌مظهره فی هذاالعالم .

۱ـ لان خاتم‌الولایة‌المطلقة‌المحمدیة هوالمهدی‌الموعود فی آخرالزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام‌الولایة و به یقتدی عیسی (ع) الذی کان خاتم ولایة‌العامة و قد اشبعنا‌الکلام فی شرحنا علی‌المقدمة القیصری .

قوله (ص٣٧٨، س١٠) :

«ثم جاء على النبى بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيّدهم ولمن احد اولیائه فی آخر الزمان مقتدی عیسی[1] (علیه السلام) : «بهديهم[2] اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمديّة احد القاب العقل الكلّى بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم[3]

١ـ قد قررنا فی محله ان المهدی الموعود فی آخر الزمان یکون مقتدی عیسی و به ختم الله الولایة المطلقة المحمدیة ص...

٢ـ س ٦ ی ٩٨

٣ـ قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهور ١٣٨٦ من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن فی جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلی فی مراتب الالهية شمس الشموس و انيس النفوس علی بن موسی عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوی الآشتيانی عفی الله عنه و عن والديه الحمد لله اولا و آخراً و له الشكر سرمدا و دائما والسلام على نبينا محمد و آله ظاهرا و باطنا .